

„Szót érteni egymással”

Hermeneutika, tudományok, dialógus

SZERKESZTETTE:

FEHÉR M. ISTVÁN, LENGYEL ZSUZSANNA MARIANN,
NYÍRŐ MIKLÓS, OLAY CSABA

L'Harmattan Kiadó – MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport
Budapest, 2013

A kötet az Eötvös Loránd Tudományegyetem BTK Filozófia Intézetének
MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoportjában,
az MTA Támogatott Kutatóhelyek Irodája támogatásával készült.

© L'Harmattan Kiadó, 2013
© Szerkesztők és szerzők, 2013
© MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport, 2013

A kiadásért felel Gyenes Ádám
A sorozat kötetei megrendelhetők,
illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:

L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: 267-59-79
szerkesztoseg@harmattan.hu
www.harmattan.hu

Párbeszéd Könyvesbolt

ISBN 978-963-236-056-0
ISSN 1586-8761

Olvasószerkesztő: Tiszóczy Tamás
A borító Ujváry Jenő, a tördelés Kállai Zsanett munkája,
a sokszorosítást a Robinco Kft. végezte. Felelős vezető: Kecskeméthy Péter

• TARTALOM •

Szerkesztői előszó	7
--------------------------	---

I.

HERMENEUTIKA – SZÓT ÉRTÉS – NYELVISÉG

<i>Fehér M. István</i> : Szót érteni egymással. Jegyzetek a Gadamer–Derrida-vitához	21
<i>Bauer Lilla</i> : Hermeneutikai jóindulat – dekonstruktív gyanú – a jóindulat keltette gyanú.....	64
<i>Nyíró Miklós</i> : Hermeneutika, szellemtudományok, dialógus. Az <i>Igazság és módszer</i> tematikus hangsúlyai Gadamer 1931-es habilitációs írása fényében	71
<i>Bognár László</i> : A létgyarapodás metafizikája az <i>Igazság és módszer</i> ben – Közelítés I.	98
<i>Kiss Andrea-Laura</i> : A közös nyelv keresése	117
<i>Lengyel Zsuzsanna Mariann</i> : A „fordítás” mint hermeneu- tikai feladat – Gadamer és Heidegger nyomán	132
<i>Kelemen János</i> : „Szóból ért az ember”	161

II.

KÖZELÍTÉSEK

– HERMENEUTIKAI FENOMENOLÓGIA

<i>Varga Péter</i> : Hermeneutika és fenomenológia. Gadamer késői közelítése Husserl fenomenológiájához és hermeneutikai megfontolások Edmund Husserl feno- menológiájában.	175
---	-----

<i>Jani Anna</i> : A vallási tapasztalat mint fenomenológiai tapasztalat. Vallási élet és fenomenológiai módszer kapcsolata a fiatal Heidegger gondolkodásában	206
<i>Krémer Sándor</i> : Egzisztenciális analitika és fundamentális ontológia viszonya a <i>Lét és idő</i> ben	229
<i>Schwendtner Tibor</i> : Ismétlés és alapítás. Heidegger jövőre irányuló történeti elmékedései	238
<i>Csejtei Dezső</i> : Fejezetek a táj hermeneutikájából: Simmel és Heidegger	249
<i>Ullmann Tamás</i> : Nyelvi teremtés és ikonikus funkció. Ricoeur a metaforáról	266

III:

HATÁRPOZÍCIÓK – A HERMENEUTIKA ÉS A TUDOMÁNYOK

<i>Lőrincz Csongor</i> : A „belső szó” adomány és tanúság között (Gadamer nyelvelméletének nyomain)	285
<i>Kulcsár-Szabó Zoltán</i> : Szemérmes (ön)megértés: Hans Robert Jauß	322
<i>Olay Csaba</i> : Taylor értelmezésfogalma	349
<i>Szalai Erzsébet</i> : Szociológia és hermeneutika. A rendszerváltás értelmezései	365
<i>Ignácz Lilla</i> : Hermeneutika és jogtudomány – a Gadamer–Betti-vita nézőpontjából	403
<i>Véres Ildikó</i> : A létteljesség és a nem-igaz kérdésköre Hamvas Béla gondolkodásában	420
<i>Gáspár Csaba László</i> : Odalépni – szóba állni – szóban állni. Bevezetés a vallás antropológiai fogalmába	439
A szerzőkről	457

SZÓT ÉRTENI EGYMÁSSAL

Jegyzetek a Gadamer–Derrida-vitához¹

A gadameri hermeneutika a beszélgetés és a dialógus fogalmai köré összpontosul. Gadamer nézőpontjából az értelmezés alapján véve nem más, mint a szöveggel folytatott sajátlagos beszélgetés,² a beszélgetés során pedig a résztvevők megpróbálnak egymással – ha nem is mindig egyetérteni, de legalábbis – szót érteni. „Értsünk szót egymással”: ez a felszólítás nem azonos azzal, miszerint „Értsünk egyet egymással”. Egy „*Szót érteni egymással*” címet viselő konferencián aligha lehet érdektelen, ha – egyfajta esettanulmány gyanánt is – némileg megpróbálunk utánajárni annak, hogy 1981-ben Párizsban lezajlott nevezetes találkozójuk során Gadamer és Derrida a maguk részéről mennyiben voltak képesek „szót érteni egymással”. Az alábbiakban a főcím szófordulatából kiindulva több lépésben – mintegy

¹ A tanulmányhoz vezető kutatást és a tanulmány elkészülését az OTKA K-75840 ny. számú kutatási projektje, valamint az MTA TKI támogatta, s az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretében valósult meg.

² Lásd például Gadamer: *Igazság és módszer*, ford. Bonyhai Gábor. Budapest: Gondolat, 1984 (a továbbiakban: IM), 272. o.: „a hermeneutikai beszélgetés egyik résztvevője, a szöveg...”; uo. 273. o.: „A nyelv közegében igazi történeti életviszonyulás megy végbe, s így ezt szövegek értelmezése esetén is beszélgetésnek nevezhetjük”; elsősorban azonban IM 264. o., ahol Gadamer a „látszólag olyannyira különböző két szituációnak, a szöveg megértésének és az egymással a beszélgetésben való szót értésnek az iránymutató közösségéről” beszél [leitende Gemeinsamkeit zwischen diesen beiden scheinbar so verschiedenen Situationen, dem Textverständnis und der Verständigung im Gespräch], ill. annak a „beszélgetésnek a sajátzerűségéről, amelyben a szövegek megértése áll”. Lásd még ugyanebben az értelemben IM 258. o.: „a hermeneutikai feladat a szöveggel folytatott beszélgetésként fogja fel magát [sich die hermeneutische Aufgabe als ein In-das-Gesprächkommen mit dem Text begreift]”, és IM 271. o.: „Mindaz, ami az egymással a beszélgetésben való szót értés szituációját jellemzi, ott ölt igazán hermeneutikai jelleget, ahol *szövegek megértéséről* van szó” (kiemelés az eredetiben). Más contextusokban lásd pl.: „A szövegek megértése annyi, mint egyfajta beszélgetésben magammal szót érteni, önmagammal tisztába jönni” („Verstehen von Texten ist ein Sichverständigen in einer Art Gespräch”, GW 2, 131. o.). – *Bibliográfiai megjegyzés*: Gadamer összegyűjtött műveire (*Gesammelte Werke*, 1–10. köt., Tübingen: Mohr, 1985–1995) GW rövidítéssel hivatkozom, ezt követi a kötetszám, majd vessző után a lapszám megjelölése. A gadameri fő mű idézett magyar kiadására IM1 jelzéssel hivatkozom ott, ahol IM2 rövidítéssel megadom a második kiadás (Osiris, 2003) lapszámait is. Az idézetekben szerezplő magyar fordításokat helyenként minden külön megjelölés nélkül javítottam.

koncentrikus, egyre szűkülő, majd esetenként egymást metsző körökben, különböző elvi megfontolásokon áthaladva – próbálok meg ráközelíteni az alcímben jelzett nagy hatású vitára, s igyekszem annak némely aspektusát közelebbről szemügyre venni.

I. A „SZÓT ÉRTENI” GRAMMATIKÁJA
– SZÓT ÉRTÉS, EGYETÉRTÉS, MEGÉRTÉS

Amikor úgy tíz évvel ezelőtt Gadamer fő művének új magyar kiadása kezdett időszerűvé válni – a negyedszázaddal korábban megjelent első kiadás példányai hosszabb ideje antikváriumokban sem igen voltak már fellelhetők –, a kiadó azzal a javaslattal keresett meg, vajon nem volna-e helyénvaló, hogy a második kiadás egyúttal javított kiadás is legyen, s hogy ebből a szempontból nem vállalkoznék-e az első magyar kiadás szövegének átnézésére. A gadameri mű fordításának mondatról mondatra haladó átvizsgálására nem vállalkoztam, azt viszont lehetségesnek tartottam, hogy az évtizedek során felszaporodott margómegjegyzéseim közül azokat, melyek az eredeti szöveggel való összevetés alapján Bonyhai Gábor összességében kitűnő fordításához képest alternatív – szöveghűbbnek vagy gördülékenyebbnek, magyarosabbnak érzett – fordítási javaslatokat tartalmaztak, az új kiadás rendelkezésére bocsássam. Ezen alternatív javaslatok egyike volt az, hogy a „megértetni” ige, ill. a belőle képzett főnév, a „megértetés” egyes kontextusokban nehézkesnek, esetlennek vagy sutának tűnt, hozzájuk képest mindenestre szerencsésebb – hol kifejezetten szerencsésebb, hol csupán kevésbé szerencsétlen – alternatívaként jelent meg a „szót érteni”, illetve a „szót értés” fordítás. (Például: „ahol megértetnek...” *versus* „ahol egymással szót értenek...”³, „A beszélgetés a megértetés [*Verständigung*] folyamata” *versus* „A beszélgetés a szót értés folyamata”⁴, „a megértetés mint probléma” *versus* „a szót értés mint probléma”⁵, „a dologról való helyes megértetés” *versus* „a dologról való helyes szót értés”⁶, „megértetési szituáció” *ver-*

³ IM1, 270. o. = IM2, 426. sk. o.

⁴ IM1, 270. o. = IM2, 427. o.

⁵ IM1, 270. o. = IM2, 427. o.

⁶ IM1, 270. o. = IM2, 427. o.

sus „a szót értés szituációja”,⁷ fordítás mint „a megértetés médiuma” *versus* a fordítás mint „az egymással való szót értés médiuma”,⁸ „a beszélgetésben a megértetési szituáció” *versus* „a beszélgetésben való szót értés szituációja”,⁹ „a beszélgetésben történő megértetés” *versus* „a beszélgetésben történő szót értés [*Verständigung im Gespräch*]”,¹⁰ „a beszélgetésben való megértetés kölcsönössége” *versus* „a beszélgetésben való szót értés kölcsönössége”,¹¹ „a gyerekeknek és a szeretőknek is megvan a saját nyelve, melyen kölcsönösen megértetik magukat” *versus* „a gyerekeknek és a szeretőknek is megvan a maguk nyelve, melyen kölcsönösen szót értenek egymással”,¹² „a nyelv csak a beszélgetésben, tehát a megértetés [*Verständigung*] végzésében létezik igazán” *versus* „a nyelv csak a beszélgetésben, tehát a kölcsönös megértésben, egymással való szót értésben találja meg a maga igazi létét”¹³ stb.) – Az eredetiben szereplő német kifejezések főnév esetén legtöbbször a „*Verständigung*”, igei előforduláskor pedig a „(sich) *verständigen*” vagy pl. a „(sich) *miteinander verstehen*” voltak.

Nem lesz haszontalan, ha itt egy kicsit elidőzünk. Ha a szótárhoz fordulunk, a következő főbb jelentéseket, jelentéstípusokat találjuk: „*verständigen* = I. 1. értesít, tudósít [...]; 2. megértet; II. *sich verständigen* = 1. megegyezik, megegyezésre jut; *man verständigte sich über die streitigen Punkte* = megegyeztek a vitás pontokban, 2. megérteti magát, érintkezik, *sich durch Zeichen verständigen* = jelekkel érteti meg magát”. A főnévi előfordulásnál többek között a következő összetétel lényeges: „*Verständigung der Völker* = a népek közti (kölcsönös) megértés”.¹⁴

A „szót érteni” a kontextusok többségében nem csupán gördülékenyebbnek, de két más szempontból is előnyösebbnek látszott a „megértetni”-nél. Egyrészt eleve kölcsönösséget, kétoldalúságot implicál (az, hogy én „szót értettem vele”, egyúttal azt is jelenti, hogy ő

⁷ IM1, 269. o. = IM2, 426. o.

⁸ IM1, 269. o. = IM2, 426. o.

⁹ IM1, 270. o. = IM2, 427. o.

¹⁰ IM1, 271. o. = IM2, 429. o.

¹¹ IM1, 271. o. = IM2, 429. o.

¹² IM1, 284. o. = IM2, 450. o.

¹³ IM1, 310. o. = IM2, 492. sk. o. Ugyanezen a lapon több mint egy tucatszor fordul elő ebben az értelemben a „*Verständigung*” (lásd GW I, 450. o.).

¹⁴ Lásd Halász Előd: *Német–magyar szótár*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1977, II. kötet, 2086. o. Lásd még uo.: „*Verständigungswille* = megértés, megértő jószándék”.

„szót értett velem”, s mindkettő annyit tesz: „szót értettünk egymással”, azaz ellentmondás volna azt állítani, hogy én „szót értettem vele”, de ő „nem értett szót velem”¹⁵), míg az utóbbiban az egyoldalú jelentésmozzanat a domináns. A „megértet” alapjelentése, mint *A magyar nyelv értelmező szótára* írja, a következő: „Alaposan, világosan megmagyaráz, szemléltet vmit, úgy, hogy más teljesen megértse. *Megértet vmit vkivel; nem tudom vele megértetni; nehéz volt vele megértetni. Mindent elkövettem, hogy megértessem vele, miről van szó.*”¹⁶ A „megértetni” többnyire egyoldalú vagy egyenlőtlen viszony. Az egyik fél aktív, a másik jobbra passzív. Abból, hogy sikerült megértetni magunkat velük, még nem következik, hogy nekik is sikerült magukat megértetni velünk, s pláne nem az, hogy sikerült szót is értenünk egymással. „Nem tudtuk megértetni magunkat” és „nem tudtunk szót érteni egymással” – nem feltétlenül ugyanazt jelenti. Nagyon is előfordulhat, hogy képesek voltunk „megértetni magunkat”, mégsem tudtunk „szót érteni egymással”.

A másik előnyös szempont az, hogy a „szót érteni” a „megértés”-hez, „megértetés”-hez hasonlóan – minden kölcsönösség ellenére – nem jelent feltétlenül egyetértést. („Megértettem őt”: ez nem egyjelentésű azzal, hogy „egyetértettem vele”). Ebben a tekintetben a „szót érteni” hasonló jelentésű a „megegyezni”-vel. Megegyezni lehetséges egyetértés híján is. „Szót értettünk egymással”, avagy – mint fentebb épp a szótárból idéztük – „megegyeztünk a *vitás* pontokban”: ez elég egyértelműen mutatja az egyetértés hiányát. Lehetséges „megegyezni a *vitás* pontokban”, és lehetséges azt mondani: „*szót értettünk egymással, noha sok mindenben nem értettünk egyet*”. Avagy: „megegyeztünk abban, hogy egyetértés áll fenn ebben és ebben a kérdésben, abban és abban a kérdésben viszont nem értünk egyet”. Mint egy hasonló összefüggésben Gadamer írja: „Bizonyára nem lehet általános előfeltevés, hogy az, amit egy szövegben mondanak nekünk, simán illeszkedik saját véleményeinkhez és elvárásainkhoz. Hiszen

¹⁵ Hasonló a helyzet a „megegyezni”-vel. „Megegyeztem vele” annyi, mint „megegyeztettem velem”, s mindkettő annyit tesz: „megegyeztünk egymással”, azaz ellentmondás volna azt állítani, hogy én „megegyeztem vele”, de ő „nem egyezett meg velem”.

¹⁶ *A magyar nyelv értelmező szótára*, IV. köt., Budapest: Akadémiai, 1961, 1028. o. Egy másik jelentés: „megérteti magát: (csak) annyira beszél vmely idegen nyelvet, hogy mondanivalójának lényegét ki tudja fejezni, s azt meg is értik. *Már megérteti magát franciául is*” (uo.). Ebből azonban nem következik, hogy szót is tudok érteni azzal, akivel meg tudom értetni magam. Lásd ehhez a szövegben következő megfontolásokat.

amit valaki mond nekem – akár szóban, akár levélben vagy könyvben, vagy bármi egyéb módon –, arról először, épp ellenkezőleg, azt előfeltételezem, hogy az illetőnek a véleménye, s nem az enyém, és nekem *tudomásul kellennem, bár nem kell feltétlenül osztanom*.¹⁷

E rövid grammatikai kitérő korántsem öncélú. A „*Verständigung*” ezen jellegét ugyanis egyrészt Gadamer is hangsúlyozza, másrészt pedig – és számunkra most elsősorban ez a lényeges – az itt tárgyalt hangsúlynak Gadamer Derridával folytatott vitája szempontjából nagyon is jelentősége lesz, amennyiben Derrida (némileg hasonlóan ahhoz, amint azt korábban Habermas vetette Gadamer szemére¹⁸) a gadameri megértésfogalom *egyetértés*- és (amit ez számára implikál) asszimilatív, a másik másságát megszüntető jellegét hajlik kidomborítani, mintegy a következő logika alapján: ha a megértés egyetértést jelent, úgy ebben az *egyet*-értésben a felek végső fokon *eggyé* lesznek – s kettőnk kettőssége (önállósága, elkülönültsége, mássága, a más-sághoz kapcsolódó autonómiája) felszámolódik.

A releváns gadameri szöveghelyekre vetett pillantásból kitűnik azonban, hogy Gadamer számára „[m]inden emberi önmegértést önmagában elégtelensége jellemzi”,¹⁹ és – ami számunkra jelen összefüggésben még fontosabb – „[a]z ember rendelkezési körén kívül eső másik [...] ezen önmegértés megszüntethetetlen lényegéhez tartozik”.²⁰ Az egyetértés túlhangsúlyozását illető gyanút Gadamer maga is többször tárgyalta, először alighanem a fő mű 1972-ben megjelent 3. kiadásához írott utószavában, a konzervativizmus-gyanú összefüggésében. Itt a következőket írja: „De a legsúlyosabb ellenvetés az

¹⁷ IM 193. o. (Kiemelés – F. M. I.)

¹⁸ Lásd J. Habermas: „Zu Gadammers »Wahrheit und Methode«”, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1971, 45–56. o.; elsősorban 48. sk. o. (az írás először megjelent a *Philosophische Rundschau*-ban, Beiheft 5, 1967, majd többször utánnyomták). A Habermas és őt követve mások által megfogalmazott ellenvetések a véleménykülönbségnek, a disszenszusnak a konszenzus – netán a kényszeredett vagy kikényszerített konszenzus – irányába való terelését, a hermeneutika ezzel összefüggésbe hozott univerzalizációs igényét (az univerzális egyetértésre irányuló állítólagos igényét) s egy ebből következő – önmagát jól-rosszul leplező – autoriter-konzervatív, de legalábbis felvilágosodásellenes pozíció elfoglalását vélték Gadamer szemére vetetni.

¹⁹ GW 2, 75. o.

²⁰ GW 2, 407. o.; IM 359. o. E sorok a „Hermeneutika és historizmus” című tanulmányból valók, mely 1965-ben íródott, öt évvel követve a fő mű megjelenését, s jó másfél évtizeddel megelőzve a Derridával való párizsi találkozót. Ilyenformán az a következtetés, mely szerint Gadamer a másság témája iránt elsősorban a Derridával folytatott vita után vált volna érzékeny, elszigeteltnek tűnik.

általam felvázolt filozófiai hermeneutikával szemben az, hogy én állítólág minden megértés és megértetés [szót értés] nyelvhez kötöttségéből az *egyértelműség* alapvető jelentőségére következtek [...].”²¹ A helyzet ezzel szemben az – hangzik teljesen egyértelműen –, hogy „aki meg akar érteni, annak nem kell elfogadnia azt, amit megért”.²²

E pontosítás korántsem csupán utólagos önkorrekció: valójában a fő mű számos, kiterjedt fejtegetésére támaszkodhat. Nem lesz haszontalan, ha ezekből néhányat idézünk. „A hagyománnyal való minden találkozás [...] tapasztalja a szöveg és a jelen közti feszültséget. A hermeneutikai feladat abban áll, hogy ezt a feszültséget naiv összehangolással *ne leplezzük el, hanem tudatosan bontsuk ki*. Ezért a hermeneutikai hozzáálláshoz szükségképpen hozzátartozik a történeti horizont felvázolása, mely különbözik a jelen horizontjától. A történeti tudat tudatában van *saját másságának* [...]”.²³ „Létünk történeti végességében rejlik annak tudata, hogy utánunk mások jönnek, és mindig másképp fognak érteni.”²⁴ Valóban, nem volna-e fonák – kérdezhetjük közbevetőleg – a még meg sem születetteket, a jövőbelieket is magunkhoz „asszimilálni”? Ami ezzel szemben Gadamer e soraiból kitűnik, az épp fordítva: a jövőbeliek másképp-értésének, azaz másságának előzetes legitimálása, elismerése-elfogadása.

A másság megszüntetéséről tehát már a fő műben sincs szó. Nem is lehet, ha egyszer Heidegger nyomdokain járva Gadamer kezdettől fogva az emberi lét végességéből és történetiségéből indul ki, ami eleve kizárja mindenfajta, a „történelem vége” tézis által fémjelzett hegeli abszolút nézőpont felvételének lehetőségét. Az igazán döntő helyek azonban a következők: „Aki megértésre törekszik, az nem bízhatja magát eleve saját előzetes véleményeinek az esetlegességére, hogy azután a szöveg véleményét a lehető legkövetkezetesebben és legmakacsabban figyelmen kívül hagyja”, írja Gadamer, majd kicsit később hozzáfűzi: „nem ragaszkodhatunk vakon a dologról alkotott saját előzetes véleményünkhöz, amikor egy másik személy véleményét megértjük. [...] Aki egy szöveget meg akar érteni, az sokkal inkább kész engedni, hogy a szöveg mondjon neki valamit. *Ezért a*

²¹ GW 2, 465. o. = IM 380. o. (Kiemelés – F. M. I.)

²² IM 381. o.

²³ IM 217. o. (Kiemelés – F. M. I.)

²⁴ IM 261. o.

hermeneutikailag iskolázott tudatnak eleve fogékonynak kell lennie a szöveg mássága iránt. Az ilyen fogékonyságnak azonban nem előfeltétele sem a tárgyi »semlegesség«, sem önmagunk kikapcsolása, hanem magában foglalja saját előzetes véleményeink és előítéleteink vállalását, melyben megmutatkozik a mi *mátságunk*. Tudatában kell lennünk saját elfogultságunknak, hogy maga a szöveg megmutatkozzék a maga *mátságában*, s ezzel lehetővé váljék számára, hogy tárgyi igazságát kijátszhassa a mi előzetes véleményünkkel szemben.²⁵ Hogy mi nem olyanok vagyunk, mint (a) mások, ők pedig nem olyanok, mint mi; hogy – más szóval – a másokhoz képest mi mások vagyunk, s ennek a mi (megszüntethetetlen) mátságunknak a következetes tudatosítása egyúttal elengedhetetlen előfeltétele a mások mátságának – annak, hogy a mások megmutatkozzanak a maguk mátságában –, vagy a fenti idézet terminusaival, „fogékonyság a szöveg mássága iránt” és „saját mátságunk (előítéleteink, elfogultságaink) vállalása” – ez, láthatóan, ugyanannak a dolognak szorosan összekapcsolódó, kölcsönösen egymásra (egymásra: egyik a másikra) utaló két oldala. A mátság felszámolásáról innen szemlélve tehát egyik oldalon sem lehet szó, sőt talán nem túlzás azt állítani: a mátságot – mind a mi másokétól megkülönböztetett mátságunkat, mind a mások miénktől különböző mátságát – ennél jobban aligha lehet megtisztelni.²⁶

²⁵ IM 193. o. (Kiemelés – F. M. I.)

²⁶ Lásd még: „Engednem kell, hogy érvényesüljön a hagyomány igénye, s nem csupán abban az értelemben, hogy elismerem a múlt mátságát, hanem úgy, hogy valami mondanivalója van a számomra.” (IM 253. o.) Más, ám nem kevésbé lényeges és középponti gadameri helyek alapján igazolja Jean Grondin a hermeneutikai megértésfogalom „totalizáló” jellegét, „a másik elsajátítását”, „a mátság feltétlen asszimilációját” illető szemrehányás jogosulatlanságát (lásd Jean Grondin: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Ford. Nyíró Miklós, Budapest, Osiris, 2002, 189. sk. o.). A fő gadameri szöveg hely, amely köré cáfolata szerveződik, a következő: „A hermeneutika a filológiában és a történeti szellemtudományokban egyáltalán nem »a dolgok urálásának tudása« [*Herrschaftswissen*], tehát nem elsajátítás mint birtokbavétel [...]” (IM 220. o.; a terminus, mint Gadamer utal is rá, Max Scheler-től származik, aki a természettudományokra jellemző, pozitíviztikus, a természetet, illetve a természeti folyamatokat uralni törekvő tudást jelöl vele, s megkülönbözteti a *Bildungswissem*-től és az *Erlösungswissem*-től). A mátság asszimilációját illető szemrehányás a frankfurti iskola ama tézisére nyúlik vissza, mely szerint a filozófiai gondolkodás – avagy egyszerűen a gondolkodás mint olyan – a pluralitást az egységre, a mátságot az azonosságra törekszik visszavezetni. Felfogni, megérteni innen szemlélve nem egyéb, mint a mátság megszüntetése, kiküszöbölése. Lásd pl. Adorno: *Negative Dialektik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 17. o.: „Gondolkodni annyi, mint azonosítani” („*Denken heißt identifizieren*”). Ez a gondolat erőteljesen visszatér azután Lévinasnál, lásd *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1974, 188. o.: „A nyugati filozófia egybeesik a másik lelepleződésével, ahol is a másik létként nyilvánul meg, és elveszti

A gadameri megértésfogalom állítólagos asszimilatív jellegével kapcsolatban végül szem előtt tartandó, hogy a megértés Gadamer szerint megtörténik velünk (nem véletlenül szándékozott Gadamer az elkészült műnek először a *Verstehen und Geschehen* címet adni²⁷): nem mi vagyunk az urai, s inkább elszenvedjük, semmint kieszközöljük. Az igazságot, amelyet megértünk, nem birtokoljuk, inkább ő birtokol minket. A megértés nem birtoklás; ahhoz, amit megértünk, hozzátartozónak tudjuk magunkat, amihez pedig hozzátartozunk, azt nem birtokoljuk. Ezt a megértés részvétel- vagy részesedésméletének nevezhetnénk.²⁸

II. KANT ÉS A „DIALEKTIKAI KÜZDŐTÉR”:

A MEGSZÓLALÁSOK SORRENDJE ÉS AZ APAGOGIKUS BIZONYÍTÁS FILOZÓFIAI ELÉGTELENSÉGE

Vajon mennyiben tudtak – hangzott vezető kérdésünk – 1981-ben Párizsban lezajlott nevezetes találkozójuk során Gadamer és Derrida egymással *szót érteni*? Nem lesz haszontalan, ha a konkrét szituációra való ráközelítés előtt – tőle elszakadva vagy egy lépést hátrálépve – a kérdést általánosságban fogalmazzuk meg. Mennyiben képesek külön-

a másságát”; továbbá pl. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*, La Haye: Nijhoff, 1961, 13. o.: „A nyugati filozófia többnyire ontológia volt: a másnak az azonosra való redukciója”. Lévinas helyenként egyenesen az „azonos imperializmusáról” beszél (pl. uo. 59. o.).

²⁷ Lásd Jean Grondin: *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, 319. o.; valamint a megértés történetiségére vonatkozó némely jellegzetes helyet a fő műből: IM 219. o.: „A megértés maga történetnek bizonyult” (lásd *Gesammelte Werke*, 1. köt. 314. o.), IM 298. o. (GW 1, 431. o.), IM 327. o. (GW 1, 476. o.), IM 335. o. („a megértés létmódja az eseményjelleg”; GW 1, 488. o.), IM 339. o. („aki megért, már mindig is egy történetbe van bevonva, amelynek a révén az értelem érvényesíti magát”, „mint megértők, valamely igazságtörténetbe vagyunk bevonva”; GW 1, 494. o.), IM 11. o. (GW 2, 438. o.), GW 2, 240. o.

²⁸ Lásd Jean Grondin: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*, id. kötet, 190. o. Egy, a magyar nyelv adta szójáttékkal élve azt mondhatnánk: a hozzátartozóink attól a hozzátartozóink, hogy *hozzájuk tartozunk*, nem pedig birtokoljuk őket. Az ember a saját hozzátartozóit nem *birtokolja*. – A megértés eseményjellegéről lásd még J. Grondin: *Einführung zu Gadamer*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, itt különösen 28. o.: Megérteni nem annyit tesz, mint megragadni és uralni. A megértés olyan, mint a lélegzés és a szeretet: nem tudjuk pontosan, mi fog meg bennünket, és honnan ered a szél, amely étellel tölt el; azt azonban tudjuk, hogy minden ettől függ, és hogy semmit sem uralunk.” [„Verstehen heißt nicht Begreifen und Beherrschen. Es ist wie das Atmen und das Lieben: man weiß nicht so recht, was uns da hält und woher der Wind kommt, der uns Leben einflößt, aber wir wissen, daß alles davon abhängt und daß wir nichts beherrschen.”]

böző filozófiák, különböző filozófusok egymással egyáltalán kommunikálni, egymással általában szót érteni?

E kérdést nyilván számtalan oldalról meg lehet vizsgálni, az alábbiakban csupán a szót értés szituációjának – szövegekhez, ill. konkrét szituációkhoz kapcsolódó – két releváns esetét szeretném röviden megvizsgálni.

Mindenfajta – akár szóbeli, akár írásbeli – vita végbemenésének konkrét retorikai szituációjához tartozik az a körülmény, hogy a felek nem beszélhetnek egyszerre, egyidejűleg. A vita több körben, több szakaszban zajlik. Az egyik fél előadja a maga mondandóját, amire a másik azután reagál, majd az első ismét szót kérhet és így tovább egészen addig, amíg a vita tart. A felek mindegyike váltakozva aktív és passzív. Amikor az egyik megszólal, azaz aktív, akkor a másik hallgat, azaz passzív. Adott esetben az sem közömbös, ki kap először szót, ki a kezdeményező fél. Aki először vagy utoljára beszél, előnyös helyzetbe kerülhet. Ez az ártalmatlannak tűnő körülmény több figyelemre méltó sajátosságot, úgy is mondhatnám csalafintaságot rejt magában.

Erre a körülményre, ha jól látom, elsőként Kant hívta fel nyomatékosan a figyelmet. Kritikai fő művének, *A tiszta ész kritikájának* „A tiszta ész antitetikája” című részében egyfajta „dialektikai küzdőtérrel” beszél, olyanról – érdemes lesz okfejtését részletesebben idéznünk – „ahol mindig az a fél kerekedik felül, amelyik engedélyt kap a támadásra, és biztos vereségre van ítélve az a fél, amelyik kénytelen védekező módon eljárni. Ezért a legerősebb lovag is tudja: akár jó, akár rossz ügyért száll síkra, akkor lesz övé a diadalkoszorú, ha gondoskodik róla, hogy őt illesse meg a végső támadás előjoga, és ne kényszerüljön kiállni az ellenfél újabb rohamát. [...] [Csak arra kell gondosan ügyelni], hogy a tornát eldöntő végső menetben a jó ügy bajnoka egyedül legyen a páston, ennek érdekében megtiltván az ellenfeleket, hogy még egyszer fegyvert vegyen a kezébe. Mint a torna pártatlan bírái, teljességgel el kell tekintenünk a kérdéstől, hogy a bajvivók jó vagy rossz ügyért küzdenek-e.”²⁹

Ennek a fontos helynek valamelyest is részletekbe menő kommentálására (amit feltétlenül megérdemelne) itt nincs mód. Mindenképpen megemlítendő – noha ez nem Kant-dolgozat –, hogy aligha véletlen az idézet helye, tudniillik az, hogy épp az antinómiatan kifejtése

²⁹ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998, B451. (Magyarul lásd *A tiszta ész kritikája*, ford. Kis János, jav. kiadás, Budapest: Atlantisz, 2004, 364. o.)

előtt található, s nem mondjuk a kritikai fő műnek a tárgyalt témát illetően első pillantásra sokkal kézenfekvőbbnek tűnő módszertani részében („II. A módszer transzcendentális tana”), amelyben „A tiszta ész diszciplínája” címet viselő első fejezet egésze, de különösen annak második és negyedik szakasza („A tiszta ész diszciplínája, polémikus használatát tekintve” és „A tiszta ész diszciplínája, bizonyításainak vonatkozásában”) sok tekintetben rokon s a mi szempontunkból nagyon is releváns és megszívlelendő gondolatokat, megfontolásokat tartalmaz. Az idézett fejtegetés elhelyezkedésének oka nyilvánvalóan az, hogy a nyomban rákövetkező antinómiatanban tárgyalt tézisek és antitézisek bizonyos tekintetben épp erre a bevezetésképpen ecsetelt „dialektikai küzdőterre” mutatnak példát. Az egymást követő bizonyítások menete rendre olyan jellegű, amit a matematikában indirekt bizonyításnak neveznek (a filozófiai hagyományban pedig apagogikus bizonyításnak hívják, ezt Kant később a módszertani részben behatóan tárgyalja³⁰). Eszerint feltesszük a bizonyítandó tétel ellentétét, utóbbiról bebizonyítjuk, hogy hamis, ill. lehetetlen, s ezzel egyúttal a bizonyítani kívánt tételt is bizonyítottuk. Röviden: tételünk igazságára az ellentétes tétel hamisságából következtetünk. (Pl. tézis: a világnak időbeli kezdete van. Bizonyítás: 1. Tegyük fel, hogy nincs, 2. ez azonban lehetetlen, ergo 3. a világnak van kezdete.) A matematikában az ilyen eljárás, mint Kant világosan utal rá,³¹ teljességgel megengedhető és kifogástalan. Hozzátehetjük, hogy a kétértékű (formális) logikában nem kevésbé: az, hogy „A” igaz, következik abból, hogy „nem-A” hamis. Az ellentmondás (-mentesség) hagyományos tétele – egy „A” állítás és annak tagadása nem lehet egyszerre igaz – bizonyos értelemben (kontradiktórikus ellentétek esetén) éppen ezt implikálja: ha „A” igaz, akkor tagadása hamis, és „A” hamis, ha tagadása igaz.³² De maga Kant is kézenfekvő feltevésként utal rá: „Úgy tűnik, mi sem világosabb, mint hogy valamelyik félnek okvetlenül igaza kell legyen, ha az egyik azt állítja: »A világnak kezdete van«, míg a másik ezt: »A világnak nincs kezdete, öröktől fogva létezik«.”³³ A helyzet

³⁰ Lásd B817 skk. (Lásd magyar kiadás, 617. skk. o.)

³¹ Lásd B820. (Lásd magyar kiadás, 619. o.)

³² Lásd ehhez Günter Patzig: „Widerspruch”. *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, szerk. H. Krings, H.-M. Baumgartner, C. Wild, 6. köt., München: Kösel, 1974, 1694–1702., itt: 1695. o.

³³ B529. (Lásd magyar kiadás, 419. sk. o.)

ezzel szemben az, hogy – mint Kant kifejti – maga a vita tárgya „sem-mis”,³⁴ s „a két állítás kontradiktórikus vitája pusztán dialektikai össze-tűzéssé változik”,³⁵ éspedig azért, „mivel a világ egyáltalán nem létezik önmagában [s] ezért nem létezik sem önmagában végtelen, sem önma-gában véges egészként”.³⁶ Más szóval – és kanti kontextusba helyezve –, tér és idő az emberi megismerés (a szemlélet) a priori formája, nem pedig a magában vett világ jellemzője, mindkét ítélet tehát „egyide-jűleg hamis”.³⁷ Az egymással szemben álló két állítás mindegyike egy olyan feltételen nyugszik, mely téves – „a világ nincs adva mint magá-ban való dolog”³⁸ –, így mindkét állítás elesik.³⁹

Az apagogikus bizonyítások a filozófiában aggályosak. Míg a mate-matikában teljességgel helyénvalók, sőt „itt van az apagogikus bizo-nyítások igazi helye”,⁴⁰ írja Kant immár a módszertani részben (azt az eljárást, mely megvizsgálja, vajon „nem pusztá ködképert folyik-e a küzdelem”, korábban, „A tiszta ész antitetikájá”-ban „szkeptikus módszernek” nevezte, de itt sem mulasztja el aláhúzni, miszerint „a matematikában semmi értelme nem volna hozzá folyamodni”⁴¹), addig a filozófiában „soha nem szabad szintetikus tételek állítását oly módon igazolni, hogy *az ellentétüket cáfoljuk*”.⁴² Itt ugyanis meg-

³⁴ B529; vö. B451: „semmiért”, ill. „pusztá ködképert folyik [...] a küzdelem”. (Lásd magyar kiadás, 420. o., 364. o.)

³⁵ B533. (Lásd magyar kiadás, 422. o.)

³⁶ Uo.

³⁷ B532. (Lásd magyar kiadás, 422. o.)

³⁸ B532. (Lásd magyar kiadás, 421. o.)

³⁹ Lásd B531. (Lásd magyar kiadás, 421. o.)

⁴⁰ B820. (Lásd magyar kiadás, 619. o.) Már az 1764-ben íródott „A természetes teológia és a morál alaptételeinek világosságát illető vizsgálódás”-ban részletes diszkusszió foglalkozik a matematikai, ill. a filozófiai vagy metafizikai megismerés közti alapvető, elvi különbséggel, olyan, máig ható érvennyel bíró diszkusszió, mely a kritikai fő műben a dolog lényegét illetően különösebb változtatás nélkül kerül kifejtésre. Lásd Kant: „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral”, *Werkausgabe*, sajtó alá rendezte W. Weischedel, II. köt., Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1981, 744–767. o.; Kritik der reinen Vernunft, A 712–738 (=B 740–766). A matematikai és a filozófiai megismerés különbsége egészen alapvető Kant gondolkodása számára. Némileg bővebben lásd Fehér M. István: „Metafizika és észkritika. A felvilágosodás kiteljesítése és önmeghaladása Kant gondolkodásában”. *Világosság* XLV, 2004/10–11–12. 37–54. o., lásd itt 41. sk. o., különösen 19. jegyzet (<http://www.vilagosság.hu/pdf/20050213202353.pdf>). Lásd még ehhez alább a 46. jegyzetet.

⁴¹ B452. (Lásd magyar kiadás, 365. o.)

⁴² B820. (Lásd magyar kiadás, 619. o.; kiemelés – F. M. I.) Analitikus tételek esetében nem volna értelme igazolásról vagy bizonyításról beszélni. Analitikus tételek definíció szerint

het, hogy „mindkét fél – az is, aki állít, és az is, aki tagad – [...] a tárgy valamilyen lehetetlen fogalmából indul ki, ebben az esetben pedig érvényes lesz a szabály, mely szerint *non entis nulla sunt predicata* [nem létezőről semmi sem állítható], tehát az is hamis, amit igenlően állítanak a tárgyról, és az is, amit tagadólag állítanak róla, és *lehetetlen az igazság megismeréséhez apagogikus úton, ellentétének cáfolása révén* eljutni”.⁴³ Erre a fontos felismerésre következik Kant okfejtésében nyomban példaként épp a világ végességének vagy végtelenségének az antinómiatanból ismert dilemmája, mely szerint mindkét tétel, illetve állítás hamis. Az apagogikus bizonyítást Kant egy helyen itt egyenesen „szemfényvesztésnek”⁴⁴ nevezi. Az apagogikus érvelés ugyanakkor azért képes megtéveszteni, mivel „evidencia dolgában felülmúlja a közvetlen bizonyításokat, az ellentmondásról ugyanis mindig világosabb képzetet nyerünk, mint akár a legszorosabb összefüggésről, és ezért itt közelebb kerülünk a demonstráció szemléletességéhez”.⁴⁵

Az antinómiatan, illetve az apagogikus bizonyítások témáját itt nem szükséges tovább részleteznünk. A mi elemzési szempontunkból lényeges az, hogy az egymással szemben álló felek antinómiája által előálló vitában az a fél győz, akié – mint Kant fogalmaz – „a végső támadás előjoga”, azaz nem „kényszerül kiállni az ellenfél újabb rohamát”.⁴⁶ Az nyer, aki lehetőséget kap arra, hogy tézisért bizonyítsa – általánosságban szólva, hogy ügyét előterjessze, mellette így vagy úgy érveljen, szót emeljen. Ha erre lehetőséget kap, máris nyert ügye van – egyetlen apró feltétel még, hogy ő legyen az utolsó hozzászóló, a másik félnek ne adassék meg a válaszadás lehetősége. Mert ha megadatik, akkor ő ugyanezt képes teljesíteni, s akkor már ő kerül ki győztesként. Furcsa mód minden azon múlik, ki mikor kap vagy nem kap alkalmat a megszólalásra.

igazak, mivel az állítmány fogalma benne rejlik az alany fogalmában, ezek ezért „magyarázó ítéletek” (B11). Ami igazolásra vagy bizonyításra szorul, annak új ismeretet adó, ismeretgyarapító, azaz – ahogy Kant nevezi – „szintetikus” tételnek kell lennie. Ha nem adna új ismeretet, nem szorulna rá az igazolásra vagy bizonyításra.

⁴³ B820. (Lásd magyar kiadás, 619. o.; kiemelés – F. M. I.)

⁴⁴ B821. (Lásd magyar kiadás, 620. o.)

⁴⁵ B818. (Lásd magyar kiadás, 617. o.)

⁴⁶ „Minden filozófiai értekezésben akadnak támadható helyek”, írta Kant a II. kiadás előszavának vége felé, majd zárójelben hozzátette: „mert a filozófia nem állhat ki olyan vértetben, mint a matematika”. (BXLIV: lásd magyar kiadás, 48. o.)

Kant ezen fejtegetéseit érthetjük úgy, mint amelyek fontos hermeneutikai tanulságot fogalmaznak meg. Eszerint valamely tézis apagogikus bizonyítása nem elégséges az antitézis cáfolatához, s fordítva: az antitézis apagogikus bizonyítása nem elégséges a tézis cáfolatához, noha adott esetben mindkettő lehetséges lehet. Úgy olvashatjuk Kantot, mint aki ilyenformán a filozófiai vizsgálódás ama jellege mellett emel szót – sőt nyomban rá példamutató alapossággal és lelkiismeretességgel a gyakorlatba is átülteti –, melynek értelmében elengedhetetlen mindkét fél bizonyítási eljárásának helyet adni. Nem elégséges az, hogy az egyik fél képes bizonyítani a maga igazát, vagyis elsietett az a – látszat szerint tökéletesen helytálló – következtetés, mely szerint ezzel a másik fél egyszersmind meg is van cáfolva. Hallgattassék meg mindkét fél! Perdöntőnek, nagyon erős érvnek látszik ugyan az a körülmény, hogy valaki képes bizonyítani a maga igazát, s a meggyőzőerőt látszólag még tovább növeli az, hogy ezt ráadásul olyan eljárás keretében képes megtenni, melynek során – felteszi, majd – cáfolja ellenfele igazát. A dolog ezzel, úgy tűnik, végleg el is dőlt. Hogy még sincs azonban minden elintézve, csak akkor derül ki, ha felötlük bennünk a további kérdés: vajon nem vizsgálándó-e az is, hátha képes ugyanerre a másik is? S nem kellene-e neki is megadni a szót?

Azt a tényt, hogy Kant művében az antinómiatan könyvészeti tipografálása egymással szemközti oldalakon mutatja be a vitát, azaz az egyik fél argumentálását a másik felé *nem követi* – nem egyik a másik *után* következik –, hanem vele egyenrangúként a másik lapon szembeállítva jelenik meg (s a megfelelő bal, illetve jobb oldalakon folytatódik tovább), Kant az első kiadás előszavában ugyan egyszerűen azzal magyarázza: így akarta lehetővé tenni, „hogy az állítást és tagadást annál könnyebb legyen összevetni egymással”.⁴⁷ Ez a táblázatos elrendezés mindenestre, akarva-akaratlanul, azzal a sajátossággal – jelen vizsgálódási szempont számára kétségtelen előnnyel – rendelkezik, hogy eldöntetlenül hagyja, melyik felet illeti meg az első és az utolsó szó joga. Ha Kant nem ezt a tipográfiai elrendezést választja, óhatatlanul ki kellett volna tüntetnie az egyik vagy a másik álláspontot, s az, hogy melyiket tárgyalja előbb, már látni állásfoglalást rejtett volna magában. A „könnyebb összevetés” szempontja igaz lehet, de hozzátehetjük még, hogy ez az elrendezés nemcsak

⁴⁷ AXXII. (Lásd magyar kiadás, 25. o.)

„könnyebb”, de „méltányosabb” összevetést is lehetővé tett. Nehéz ugyanis máskülönben elgondolni, amennyiben nem táblázatos elrendezést választ, miképpen építi fel ennek a résznek a gondolati kifejtését. Ez ugyanis számos szövegbeli változtatás, közbeiktatott vagy átmeneti részek betoldása nélkül aligha lett volna kivitelezhető. A táblázatos/nem-táblázatos elrendezés nem implikálhat szövegszerű azonosságot. Hogy valamit táblázatban vagy táblázat nélkül fogalmazunk meg, visszahat a szöveg megfogalmazására.

„[...] az a fél kerekedik felül, amelyik engedélyt kap a támadásra, és biztos vereségre van ítélve az a fél, amelyik kénytelen védekező módon eljárni”, „[csak arra kell gondosan ügyelni], hogy a tornát eldöntő végső menetben a jó ügy bajnoka egyedül legyen a páston”: a Kant által jelzett furcsa konstelláció az antinómiatan esetében úgy fogható fel, mondtuk, hogy az a fél kerekedik felül, amelyik engedélyt kap arra, hogy ügyét megfelelő módon előterjessze. S nem véletlenül. Hiszen ügyét mindkét fél a lehető legmeggyőzőbb módon képes előterjeszteni: saját tézisének bizonyítását a vitapartner tézisének cáfolatával tudja összekapcsolni. (Tegyük fel, hangzik az érvelés, hogy nem úgy áll a dolog, ahogy állítom: ám ez a „nem úgy áll a dolog” épp az, amit a másik fél állít: annak igazolása mármost, miszerint lehetetlen, hogy „ne úgy álljon a dolog”, ilyenformán nem egyszerűen csupán saját tézisének – apagogikus – bizonyítása, de egyszersmind a vitapartner állításának cáfolata is.) Ezen „támadás” ellen szigorúan szólva nem is lehet védekezni – a védekezés eleve a vereség beismerése volna –, ezért a vitapartner fellépése (az akcióra adott reakciója) a maga részéről nem is tekinthető védekezésnek, hanem ugyancsak támadás (ha úgy tetszik: ellentámadás⁴⁸). Mivel saját állítását ő is képes bizonyítani, egyszersmind a vitapartnerét cáfolni, innen szemlélve nem marad semmiféle kritérium a kezünkben arra nézve, melyik fél igazát ismerjük el. Melyikük lesz végül is hát a győztes? Nos, ahogy hallottuk, éppenséggel az, amelyik – mint Kant meglehetősen pontossággal fogalmazott – engedélyt kap arra, hogy ügyét előterjessze, oly módon, hogy a másik fél válaszával immár nem kell számolnia. Hogy netán a saját álláspont bizonyítása s az ellenfél álláspontjának vele összefüggő egyidejű cáfolata adott esetben együttvéve sem feltétlenül elegendő, merthogy ugyanerre talán

⁴⁸ A táblázatos elrendezés miatt a támadás–ellentámadás, akció–reakció fogalompárok használata maga is kétséges.

a másik fél is képes: ezen további belátás megfogalmazódása korántsem kézenfekvő. Úgy tűnik, ehhez – egy ilyesfajta hermeneutikai nyitottsághoz, ha úgy tetszik: méltányossághoz – az embernek Immanuel Kantnak (vagy Hans-Georg Gadamernek) kell lennie.

Mielőtt továbbhaladnánk, érdemes még megemlíteni, hogy további hermeneutikai hozadéknak – s ezáltal Gadamer felé mutató párhuzamnak – tekinthető Kant részéről az a törekvés, hogy a vitázó felek mindegyikének álláspontját nem pusztán tényleges megnyilvánulásuk alapján, hanem elgondolható legerősebb formájában igyekszik fontolóra venni. „[...] módszerünk abban áll tehát”, írja Kant, „hogy szemügyre vesszük vagy sokkal inkább magunk folytatjuk le az ellentétes állítások közötti vitát”.⁴⁹

„Szemügyre vesszük vagy sokkal inkább magunk folytatjuk le”: az előbbi passzív beállítódás: hagyjuk a vitafeleket beszélni, s odafigyelünk rájuk (s már ez sem kevés); az utóbbi ennél is több, hiszen aktív: azt is mérlegre tesszük, mi hogyan érvelnének egyikük vagy másikuk helyében, nem hagyatkozunk arra az önmagában kontingens, empirikus körülményre, hogy a felek történetesen (történetileg-ténylegesen) milyen érveket hoztak fel, hanem a ténylegesen elhangzó érveken túl a lehetséges érvek univerzumát próbáljuk mozgósítani. Ez nagyjából-egészében megfelel annak, amit Gadamer később így ír le: „Ha megpróbálunk megérteni egy szöveget, akkor [...] megpróbáljuk érvényre juttatni a tárgyi jogosságát annak, amit a másik mond. Sőt ha a megértés a célunk, még arra is törekszünk, hogy *mege erősítsük az érveit*.”⁵⁰ Kant ezzel előlegzi a Derridával foly-

⁴⁹ B451.: „Diese Methode, einem Streite der Behauptungen zuzusehen, oder vielmehr ihn selbst zu veranlassen [...]” (Lásd magyar kiadás, 364. o.)

⁵⁰ IM 208. o. (Kiemelés – F. M. I.) A gondolat előzménye megtalálható Heideggernél a destrukció eljárásában, melyre az jellemző, hogy nem pusztán a kritika szándékával (a kritikai elsajátítás, valamely múltbéli fogalmiság leépítésének, újralsajátításának igényével) fordul a múlthoz, hanem egyúttal úgy is, hogy annak nagyságát feltétlenül elismeri, sőt, amennyire lehet – néha úgyszólván mértéktelenül –, fel is erősíti. A destrukció heideggeri felfogása a múlt nagy gondolkodóihoz mint *példaképekhez* viszonyul: a velük való gondolati szembenézésben és küzdelemben – mint Heidegger fogalmaz – „lehetőleg gyümölcsöző ellenfelekké” igyekszik kiépíteni őket (lásd *Gesamtausgabe*, Bd. 62, 349. skk. o., magyarul: Heidegger: *Fenomenológiai Aristotelész-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzése)*, *Existentia* VI–VII, 1996–97, Supplementa, vol. II., 9. o.). „Gyümölcsöző ellenfelek” olyanok, akikkel érdemes megküzdeni – kisszerű ellenfelek fölött győzedelmeskedni nem nagy dolog (a partnert kisszerűnek tekinteni pedig maga is a kisszerűség jele), ezzel szemben az ellenfél nagyságának elismerése, felerősítése növeli a vele való küzdelem tétjét és nagyságát – annak mintegy előfeltétele. Az ember nagysága Heidegger számára nem utolsósorban abban áll, hogy képes valami nála magasabbat, nagyobbat elismerni – míg fordítva, épp a kicsinek, a kisszerűnek a jellemzője,

tatott vita szempontjából releváns ama gadameri megfontolást, mely szerint „a mondottakat nem gyenge pontjukon akarjuk kikezdeni, hanem előbb *mi magunk mutatjuk meg igazi erejüket*”.⁵¹ „Mi magunk mutatjuk meg igazi erejüket” – ez annyit tesz: függetlenül attól, hogy a szerző megtette-e ezt vagy nem –, illetve „magunk folytatjuk le” a vitát – eltekintve attól, hogy a tényleges vita hogyan zajlott le, s ki mennyire meggyőző érvekkel hozakodott elő –: a Gadamer, illetve Kant által jellemzett e két attitűd között feltűnő a rokonság. A különbség csupán annyi, hogy Gadamer az olvasott szövegnek, Kant a vitában egymással szemben álló feleknek törekszik igazságot szolgáltatni, velük szemben megfelelő méltányossággal eljárni. Gadamer esetében az értelmező a két fél egyikeként maga is részese az eljárásnak, Kantnál a két fél felett álló s az igazságszolgáltatás eljárását kívülről irányító ítélőbíró. Ám egy ponton Kant fogalmazásmódja a gadameri állásponthez (a jóindulat hermeneutikájához) még közelebb kerül. Ezen a helyen a következő tanáccsal fordul filozófustársaihoz: „[...] gondolatok ki magatok ellenvetéseket, melyek még egyetlen ellenlábasotoknak sem jutottak eszébe, mi több kölcsönöztek ti magatok fegyvereket az ellenfélnek, vagy engedjétek át neki a legkedvezőbb küzdőteret [...]”.⁵² Utóbbi járhat persze azzal, tegyük hozzá a magunk részéről, hogy – amint Gadamer utalt rá – nagyon is megeshet: „aki a [...] a kérdés és az igazságkeresés művészetét gyakorolja, a hallgatóság előtt a rövidebbet húzza”.⁵³

hogy semmi ilyenről nem akar tudni, és állandóan csak önmagát, azaz önmaga kicsinységét akarja, s mindent erre a szintre akar leráncigálni (vö. *Gesamtausgabe*, Bd. 39, 146. o.; *Gesamtausgabe*, Bd. 45, 12. o.). A kicsinyes kötözködés, az, hogy a partnert gyenge pontokon igyekszünk rajtakapni s ebben az értelemben próbálunk felette triumfálni, a múlttal való dialógust eleve leértékeli, súlytalanná, irrelevánssá teszi (hiszen abból a feltevésből indul ki, mely szerint „mi úgys jobban tudjuk”).

⁵¹ IM 257. o. (Kiemelés F. M. I.) Lásd Gadamer: „Und dennoch: Macht des guten Willens”, *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle*, szerk. Ph. Forget, München: Wilhelm Fink Verlag, 1984, 59. o.

⁵² *A tiszta ész kritikája*, B806. (Lásd magyar kiadás, 609. o.)

⁵³ IM 257. o.

III. A POZITIVIZMUS-VITA ÉS CASSIRER–HEIDEGGER DAVOSI VITÁJA: RÖVID KITEKINTÉS

Adott esetben az sem lehet közömbös, egy vitában ki kap először szót, ki a kezdeményező fél, aki pedig először vagy utoljára beszél, előnyös helyzetbe kerülhet – ezekből a megfontolásokból indultak ki Kantra vonatkozó megjegyzéseink. Ugyanez a kérdéskör vizsgálható azonban nem csupán a filozófiai szót értés *elméletének* kontextusában, azaz adott filozófiai szövegekhez (Kant vonatkozó megfontolásaihoz) kapcsolódva, hanem konkrét és ténylegesen lezajlott vitaszituációk tükrében is, s erre jó példa lehet a múlt század hatvanas éveiben a nyugatnémet szociológia és társadalomfilozófia berkeiben lezajlott nagy hatású ún. pozitívizmusvita, mely a Gadamer–Derrida-találkozó előtti legjelentősebb filozófiai vita volt, s előbbit hozzátéve még másfél évtizeddel előzte meg.

Aki először beszél, aki elsőnek kap szót, előnyös helyzetbe kerül – hasonló ez a sakkhoz, ahol az első lépés jogát élvező világos ismeretes módon előnybe kerül, hiszen a maga válaszlépését sötétnek már világos első lépésének ismeretében, ahhoz igazodva kell megtennie, úgyhogy nem véletlenül beszélnek a sakkelméleti könyvek arról, hogy a különböző megnyitások vége felé, úgy a 8. és a 15. lépés között mikor kerülhet sor arra, hogy sötét „kiegyenlítsen” (ami nyilvánvalóan annyit tesz: ez idáig „hátrányban volt”).⁵⁴ Erre a szituációra reflektált mármost a pozitívizmusvitában Adorno abban a formában, hogy háláját fejezte ki a fő referátumot tartó Karl Poppernek azért, hogy neki mint korreferensnek nem kell úgymond „parazita” módon eljárnia. A korreferens ugyanis, fejtette ki előljáróban, „többnyire az elé a választás elé kerül, hogy vagy pedáns módon vagy *parazitaként* kell viselkednie. Szeretnék mindenekelőtt köszönetet mondani Popper úrnak azért”, tette hozzá, „hogy e kínos helyzet terhére levette rólam. Kapcsolódhatom az általa mondottakhoz anélkül, hogy Ádám-nál és Évánál kellene kezdenem, ám oly szorosan sem kell tapadnom szövegéhez, hogy attól függővé válnék. Ennyire *különböző szellemi*

⁵⁴ A sportból vett másik példa azok a labdajátékok, melyekben van egy „adogató” és egy „fogadó” fél. A teniszről tudjuk például, hogy az adogató oly mértékben kerül előnybe, hogy az esetek többségében megnyeri a saját játékát. Úgy próbál adogatni, hogy adogatását nehéz legyen visszaadni. Egy vitában hasonlóképpen lehetséges, hogy aki elsőnek szól, úgy igyekszik előadni a mondanivalóját, hogy nehéz legyen ellentmondani neki.

eredetű szerzők esetében ez nem kevésbé meglepő, mint a meglevő nagy számú tárgyi egyezés.⁵⁵

A pedáns vagy parazita módon való viselkedés annyit tesz, hogy a másodikként megszólalónak az elhangzottakra kell reagálnia, vagy úgy („pedánsan”), hogy „Ádámnál és Évánál” kezd – ez most számunkra kevésbé fontos –, vagy az elhangzottak tartalmához kell szorososan tapadnia, azon kell mintegy „élősködni”. Ezzel eleve hátrányba kerülhet, mivel nem ő szabja meg azt a fogalmi keretet, melyben saját mondanivalóját kifejti (s így adott esetben nincs módja ennek a fogalmi keretnek a megkérdőjelezésére). Adorno Poppernek való köszönetmondása az adott helyzetben persze némileg retorikus fordulatnak – saját kifejtése önállóságára igényt tartó bevezető fordulatnak, előkészítő lépésnek – tekinthető (Popper szövegében ugyanis nemigen található támpont erre a köszönetmondásra), mindenesetre válaszában saját fogalmi keretébe való beágyazása azzal a következménnyel járt, hogy a korábban megállapított témát (mind Popper, mind Adorno „A társadalomtudományok logikája” címmel tartott előadást) a „különböző szellemi eredetű szerzők” olyannyira eltérő kontextusban artikulálták, olyannyira eltérő világlátásba, fogalmi hálóba ágyazták – markánsan „különböző szellemi eredetű szerzők” esetében ez persze aligha csoda –, hogy a téma azonossága, illetve a vitázó felek egymással való *szót értésének* esélye vagy lehetősége mintegy szertefoszlani látszott: úgy tűnt, a felek különböző dolgokról beszélnek, különböző fogalmi világokban mozognak. Ez bizonyos értelemben így is volt, és természetes is: kialakult gondolati rendszerekről lévén szó, aligha várható, hogy a vita, illetve a *szót értés* kedvéért a felek saját kialakult gondolatrendszerüket, fogalmi látásmódjukat feladják⁵⁶ – nem utolsósorban éppen azért kaptak meghívást a

⁵⁵ Th. W. Adorno: „A társadalomtudományok logikájáról”, in *Tény, érték, ideológia*, szerk. Papp Zsolt, Budapest: Gondolat, 1976, 302. o. (Kiemelések F. M. I.; a fordítást néhány helyen megváltoztattam, lásd Adorno: „Zur Logik der Sozialwissenschaften”, in Th. W. Adorno, u.a. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, 1969, 4. Aufl., Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1975, 125. o.)

⁵⁶ Így Husserlnek sem lehet a szemére vetni, hogy amikor Heidegger fő művéhez írott kritikai megjegyzéseiben e művet az antropologizmushoz illetve a naturalizmushoz vélte sorolni, akkor saját fogalmi látásmódjára támaszkodott, annak optikáját hasznosította, és emiatt aztán Heideggertől (csakúgy, mint másoktól) úgyszólván annak megfelelő elsajátítását kérte számon. Ennek egyik nyilvánvaló példája az a kritikai észrevétel, mely szerint Heidegger (másokkal együtt) „a világi szubjektivitástól” a „transzcendentális szubjektivitáshoz” való „felemelkedést”, vagyis a „fenomenológiai redukció» elvi újdonságát [...] *nem értette meg*” (lásd E. Husserl: „Nachwort zu den *Ideen*”, *Husserliana* V, 138–162. o., itt 140. o.; kiemelés

vitában való részvételre, mert karakterisztikus szemléletük van a dolgok állásáról. S valóban: a Német Szociológiai Társaság tübingeni konferenciáján megrendezett vitához olyan elvárások fűződtek, hogy a vitázó feleket elválasztó teoretikus különbségek markáns körvonalat nyerve jelenjenek. Ez az elvárás azonban nem teljesült. Mint a vita egyik résztvevője utólag megállapítani kényszerült: mindkét fő referátum „oly erősen megmaradt saját [elméleti] tartományán belül, hogy az alapjukat képező [...] eltérések nem jutottak kellő világossággal kifejezésre”.⁵⁷

Aligha érdektelen ebben az összefüggésben utalnunk arra, hogy a Heidegger és Cassirer között 1929-ben lezajlott nevezetes davosi

F. M. I. [magyarul Paul Ricoeur: *Fenomenológia és hermeneutika*, szerk. Mezei Balázs, Budapest: Kossuth, 1997, 63. sk. o.]; lásd továbbá „Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*”, sajtó alá rendezte Roland Breeur, *Husserl Studies* 11, 1994, 3–63. o., itt pl. 13. o.: „Heidegger transponiert oder transverbiert die konstitutiv-phänomenologische Klärung aller Regionen des Seienden und Universalen, der totalen Region Welt ins Anthropologische; die ganze Problematik ist Übertragung, dem Ego entspricht Dasein etc.” [ez a megjegyzés a heideggeri fő mű 13. oldalán írottakra vonatkozik]; az egész kérdéskörhöz némileg részletesebben lásd Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*, Budapest: Göncöl, 1992, 85. skk. o., 1. jegyzet). – Bárhogynékedjünk is a Husserl és Heidegger között lezajlott vitáról – ha Husserl úgy vélte, hogy Heidegger nem értette meg a „fenomenológiai redukció» elvi újdonságát», akkor nem kevésbé lehet Otto Pöggelerrel amellet érvelni, hogy Husserl nem értette meg a heideggeri gondolati törekvésnek, a létre (és az ittlét létértelmére) irányuló kérdésnek az „újdonságát» (vö. Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, 2., bővített kiad., Pfullingen: Neske, 1983, 79. sk. o.) –, nyilvánvalóan nem volna méltányos Husserltől elvárni azt, hogy tekintsen el a „fenomenológiai redukció» körvonalazta saját filozófiát beállítottságától akkor, amikor Heideggerhez vagy más gondolkodóhoz közeledik, azaz őket „megérteni» akarja. Am éppoly kevésbé tekint el Heidegger is a saját filozófiai alapállásától, amikor mondjuk az *Encyclopaedia Britannica* számára Husserllet együttműködésben készitendő fenomenológiaszócikk fogalmazványaiiban saját észrevételeket és a husserli szöveghez fűzött kommentárokat vet papírra, így pl. a következőket: „welches ist die Seinsart des Seienden, in dem sich »Welt« konstituiert? Das ist das zentrale Problem von »Sein und Zeit« – d.h. eine Fundamentalontologie des Daseins. [...] Die transzendente Konstitution ist eine zentrale Möglichkeit der Existenz des faktischen Selbst.” (*Husserliana* IX, 601. sk. o.) Ha Husserl saját filozófiája olyannyira centrális fogalmát hozza játékba, mint a „fenomenológiai redukció», úgy saját beállítottságából Heidegger sem kevesebbet előfeltételez, mint éppenséggel a *Dasein* tipikusan heideggeri értelemben vett fogalmát – azt a fogalmat, amit Husserl épp az antropológiába való visszaesésként hajlik érteni. A transzcendentális konstitúciót Heidegger a faktikus én egzisztenciájának körébe rendeli, illetve utalja, ezzel pedig – Husserl szemzőgéből – megfosztja átfogó jellegétől és mintegy lefokozza. A faktikus-történeti én kerekedik a transzcendentális én fölébe, s nem fordítva. Husserl viszont a faktikus-történeti ént az empiria körébe sorolja, s ezzel biztosítja a transzcendentális ego fensőbbrendű helyzetét. Amikor egymáshoz közelítenek, ilyenformán mindkét gondolkodó saját világlátása alapfogalmain és teljes szemléleti horizontját mozgósítja – s más nem is igen tehet.

⁵⁷ Ralf Dahrendorf: „Anmerkungen zur Diskussion der Referate von Karl R. Popper und Theodor W. Adorno”, in *Der Positivismustreit in der deutschen Soziologie*, id. kötet, 145. o.

vitában hasonló megjegyzés hangzott el Hendrik J. Pos holland filozófus részéről, mely a vita jegyzőkönyvében a következő formában került szövegszerűen rögzítésre: „Filológiai megjegyzés: a két úr egészen különböző nyelvet beszél [*Beide Herren reden eine ganz verschiedene Sprache*]”, mindkettőnek a másik mondanivalóját mintegy le kell fordítania a saját nyelvére. S ha egy terminust nem lehetne minden további nélkül a másik nyelvre lefordítani, akkor épp abban fejeződnek ki az illető filozófus saját egyéni világlátása.⁵⁸

IV. A „GONDOLATI SENKI FÖLDJE” ÉS A TUDOMÁNYTÖRTÉNET KUHN Felfogása

Ha a pozitívizmusvitában Adorno örömét fejezte ki afelett, hogy nem kell számára előnytelenül „parazita” módon eljárnia, akkor párizsi találkozójuk alkalmával Derridának Gadamer előadására adott – szűkszavú – válaszreakciója, a Gadamerhez intézett három kérdés bizonyos értelemben önként ezt a módot választotta arra, hogy az elhangzottakra reagáljon. E szűkszavú válaszreakción túl a két fél mintegy „elbeszél” egymás mellett⁵⁹ – ezen azonban a pozitívizmusvitára, illetve a Heidegger és Cassirer között lezajlott dialógusra tett utalásaink fényében már aligha van okunk meglepődni. Érdemes még Adorno egy másik – szempontunkból ugyancsak releváns – megjegyzését is felidéznünk, mely a pozitívizmus-vitán túl a filozófiai vitákra általában, így a Gadamer–Derrida-vitára nézve is fontos belátást fogalmaz meg.

„Kellene találni”, írta Adorno, „valamilyen szellemi terepet, egy gondolati senki földjét, ahol szót érthetnénk egymással, de a vita témájául szolgáló szabálykánont mégsem kellene elfogadnunk. Ne képzeljük e helyet valamely, mindkét összeütköző állásponthoz képest végül is még általánosabbnak, mintegy a terjedelmi logika modellje

⁵⁸ M. Heidegger: *Gesamtausgabe*, Bd. 3, 287. o.

⁵⁹ Lásd Jean Grondin: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*, id. kötet, 189. o. Lásd hasonlóképpen például Richard J. Bernstein: „A meg nem történt beszélgetés (Derrida / Gadamer). In memoriam Jacques Derrida”, ford. Boros János és Orbán Jolán, in *A különbözőség filozófiája, poétikája és politikája. Kelet-nyugati átjárók 1.*, szerk. Fenyvesi Kristóf, Kasznár Veronika Katalin, Orbán Jolán, Pécs: Jelenkor Kiadó, 2011, 15–42. o., itt 16. o.: „Az úgynevezett Gadamer–Derrida-találkozó két egymás mellett elbeszélő filozófus kommunikációképtelenségének klasszikus esete [...]”.

szerint.”⁶⁰ Ha ilyen „gondolati senki földje” (a terjedelmi logika modellje szerinti még általánosabb hely) nem létezik – mint ahogy ténylegesen nem létezik, lévén a filozófia totális világszemlélet, amelynek nincs semmi fölérendelve –, akkor ezzel bizonyos értelemben megokolttá – sőt szinte szükségszerűvé – válik az, hogy a vitázó felek „elbeszéljenek” egymás mellett.

A szót értés ilyen körülmények között csak igen korlátozott mértékben lehetséges – egyetértés azután még kevésbé. Mint fentebb, az I. pontban utaltam rá, lehetséges „megegyezni a *vitás* pontokban”, és lehetséges azt mondani: „*szót értettünk egymással, noha sok mindenben nem értettünk egyet*”, avagy „megegyeztünk abban, hogy egyetértés áll fenn ebben és ebben a kérdésben, abban és abban a kérdésben viszont nem értünk egyet”. Mármost az, hogy a filozófia esetében ez minden további nehézség nélkül megvalósuljon, alighanem túlzott követelménynek tűnik. Mivel a filozófia mindent átfogó totális világszemlélet, továbbá mivel nem *egy* filozófia létezik, hanem filozófiák pluralitása, így nincs olyan, a filozófia, illetve a filozófiák (a filozófiák pluralitása, az egymással konkuráló, egymással alkalmasint vitában álló filozófiák) fölé rendelt semleges instancia vagy nyelvi mátrix sem, mely „a *vitás* pontokban való megegyezésnek” mintegy *közegéül* szolgálhatna, melyben e megegyezés végbemehetne. Kielezetten fogalmazva: a filozófusok attól filozófusok, hogy abban sem tudnak egyetérteni, melyek a *vitás* pontok – közelebbről és pontosabban: hogy a *vitás* kérdéseket milyen nyelviséggel, milyen filozófiai fogalmisággal kell megfogalmazni. Nem azért, mert a filozófusok mintegy a kákán is csomót keresnek, hanem azért, mert a filozófiai fogalmiság a filozófiák szerves része, s mert egy filozófiai gondolatrendszer – amely egyszersmind mindig nyelvi gondolatrendszer is – teljességgel önálló, nincs semmi sem fölébe rendelve, teljesen független, s mint ilyen, teljes mértékben jogosult a saját nyelviségét használni. Érvényes ez Gadamerre is, Derridára is, és ilyenformán egyiknek sem lehet a legkevésbé sem a szemére vetni, hogy a saját nyelvét, a saját világlátását használja annak a során, ahogy a vitapartnere mondandójára reagál, ahogy a vele való egyetértését vagy egyet nem értését megfogalmazza.

Ezt a szituációt a tudománytörténész Thomas Kuhn a tudománytörténet összefüggésében utolérhetetlen pontossággal és célratörő

⁶⁰ Th. W. Adorno: „Bevezetés”, in *Tény, érték, ideológia*, id. kötet, 167. sk. o.; lásd *Der Positivismustreit in der deutschen Soziologie*, 10. o.: „Niemandesland des Gedankens”.

tömörséggel fogalmazta meg: „paradigmája védelmében a vitában résztvevő csoportok mindegyike saját paradigmájához folyamodik”.⁶¹ Ez annyit tesz: azok az érvek, melyekkel a felek saját paradigmájukat védik, csak látszólag származnak valamely „köztes területről”, avagy – Adorno kifejezésével élve – „gondolati senki földjéről”. A paradigmát megtámogatni hivatott érvek közelebbi szemügyre vételkor valójában már a paradigmán belülre esnek – a paradigma előfeltevéseinek és alapfogalmainak hatáskörében állnak, az általuk kijelölt tartományon belül helyezkednek el –, ilyenformán pedig pontosan arra nem képesek, amit hivatottak volnának teljesíteni, aminek az érdekében megfogalmazódtak: az adott paradigma védelmére.

E megjegyzésekkel már rá is tértem jelen dolgozat voltaképpeni témájára – sőt egyenesen a közepébe vágtam –, mindazonáltal nem lesz haszontalan, ha mindenekelőtt röviden számba vesszük a párizsi vita történeti körülményeit, „Gadamer és Derrida találkozójára egy a párizsi Goethe Intézet szervezésében 1981 áprilisában megrendezett konferencia keretében került sor”, írja a vitára visszapillantva Jean Grondin, „melynek az volt a célja, hogy beszélgetést kezdeményezzen a kontinentális gondolkodás számára meghatározó két áramlat, a francia dekonstruktivizmus és a német hermeneutika között (s ez már önmagában is ízig-vérig hermeneutikai kezdeményezés volt). A résztvevők elmondása szerint azonban az érintett felek inkább elbeszéltek egymás mellett, amint azt a vonatkozó nyelveken időközben megjelent szövegek tanúsítják. Derrida textuális dekonstruktivizmusát szem előtt tartva Gadamer *Text und Interpretation* címmel tartott megnyitó előadást, amire a következő napon Derrida három kérdéssel válaszolt, majd ezután megtartotta Heideggerről és Nietzsche-ről szóló előadását anélkül, hogy Gadamert vagy a hermeneutikát közvetlenül érintette volna.”⁶² Kiegészítésképpen tegyük hozzá – Grondin e helyütt nem említi –, hogy Gadamer (a nyomtatásban megjelent anyag tanúsága szerint) röviden válaszolt Derrida kérdéseire, ezzel a replikával azonban a közvetlen dialógus tulajdonképpen le is zárult.

⁶¹ Thomas Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*, ford. Bíró Dániel, Budapest: Gondolat, 1984, 131. o.; vö. uo. 144. o.

⁶² Jean Grondin: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. 189. o. A magyar fordításban szereplő „elbeszéltek egymás mellett” az eredetiben „*Taubengespräch*” (lásd J. Grondin: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, id. kötet, 175. o.; 2. kiadás 2011, 186. sk. o.). Az erre kínáló szó szerinti magyar fordítás („süketek párbeszéde”) valóban túl erősnek tűnik.

V. A PÁRIZSI GADAMER–DERRIDA-VITA: FILOLÓGIAI MEGJEGYZÉSEK

Mielőtt továbbhaladnánk, feltétlenül szükséges egy rövid filológiai kitérőt tenni (ilyen jellegű kérdéseket, ha jól látom, a témára vonatkozó későbbi kiterjedt irodalom jórészt elmulasztott megfogalmazni). A párizsi intézetben elhangzottak – különböző egyéb kiegészítő szövegekkel együtt – nyomtatásban mind franciául, mind németül megjelentek (mindkettő ugyanabban az évben, 1984-ben), később pedig – 1989-ben, erősen kibővítve – angolul is⁶³ (majd még természetesen, ami számunkra most kevésbé lényeges, számos egyéb nyelven is). Ha azt a kérdést tesszük fel, hol található kinyomtatva az, ami a párizsi Goethe Intézetben elhangzott, melyik kinyomtatott publikáció tekintendő az autentikus vagy alapszövegnek, akkor némi utánjárás után zavarba jutunk. Némi túlzással elmondható: filológiailag nem sokkal jobb a helyzet annál, mintha preszokratikus gondolkodók tanait kellene rekonstruálnunk.

Ami a közvetlen vitát illeti, Derridának Gadamer megnyitó előadására reagáló három kérdése mind a német, mind a francia kiadás vonatkozó lábjegyzete szerint magnófelvétel nyomán készült transzkripció alapján került kinyomtatásra. A német kiadás vonatkozó lábjegyzetének végén zárójelben ott áll, hogy ez a jegyzet „a szerk. megjegyzése”, ez tehát Philippe Forget-től származik, a francia kiadás vonatkozó lábjegyzetének végén ilyen megjegyzés (melynek az e kiadást sajtó alá rendező Manfred Frankra kellene utalnia) nem szerepel. A jegyzet német, illetve francia szövege *nagyjából* egybeesik egymással – vannak azonban (mint nemsokára visszatérek rá) nem lényegtelen hangsúlybeli különbségek. Mindkét jegyzet közli, hogy Derrida hozzájárulásának itt következő kinyomtatott szövege magnófelvétel nyomán készült transzkripció, mely Gadamer szóban elhangzott előadására reagál, s azt is, hogy utóbbi (mely mindkét kiadásban értelemszerűen Derrida kérdései előtt áll) a nyomtatás számára átdolgozáson és kibővítésen ment keresztül.

A gadameri nyitóelőadás német és francia szövegváltozatának összevetése nyomban megmutatja, hogy lényeges terjedelmi különbség áll fenn közöttük: a német nyelvű szöveg nem fejeződik be ott,

⁶³ Lásd *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte...* id. kötet; *Revue internationale de Philosophie*, 38. évfolyam, nr. 151, 1984, 329–347. o. (szerk. Manfred Frank); D. P. Michelfelder – R. E. Palmer (eds.), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany: State University of New York Press, 1989.

ahol a francia nyelvű szöveg lezárul (a szerkesztői jegyzet itt úgy fogalmaz, hogy Gadamernek az itt franciául megjelenő szövege a német kiadásban napvilágot látott szöveg „első részének” fordítása), hanem még vagy több mint húsz oldalon keresztül folytatódik, úgy-hogy összességében véve e nyitóelőadás kinyomtatott szövege a német kiadásban több mint háromszor olyan hosszú, mint a franciában. (Ez érvényes az amerikai kiadásra is, melynek sajtó alá rendezői mindazonáltal arról számolnak be, hogy Gadamer szövege tizenhárom oldallal bővült ki, ez azonban egy, a francia és a német kiadás terjedelme között elhelyezkedő, harmadik, „köztes” szövegváltozat Dennis J. Schmidt által készített angol nyelvű fordítására vonatkozik.⁶⁴)

A gadameri szöveg kibővülésének abból a szempontból van jelentősége, hogy Derrida Gadamerhez intézett három kérdésének egyike – minden bizonnyal a leginkább középponti kérdés, ti. a jóakarát fogalmára vonatkozó kérdés, melyet a rákövetkező irodalom is ebben az értelemben tárgyalt, s melyre a következőkben mi is kitérünk – Gadamer előadásának egy olyan részére reagált, mely a kinyomtatott francia szövegváltozatban nem található, s mely a kibővített német nyelvű szövegváltozatban csak futólag kerül említésre. A derridai replikát bevezető, fentebb hivatkozott szerkesztői jegyzetek mind a német, mind a francia kiadásban némi hangsúlyeltolódással megemlítik azt a tényt, hogy a jóakarát problematikája, melyre Derrida a következőkben reagál, a szóbeli előadás során részletesebben került kifejtésre – „némileg” vagy „sokkal” részletesebben, aszerint, hogy a német vagy a francia kiadás vonatkozó lábjegyzetét olvassuk („in der Vortragsfassung etwas ausführlicher ausgefallen”, ill. „beaucoup plus largement développé dans la conférence”).

A filológiai nehézségek ecsetelését még lehetne folytatni,⁶⁵ számunkra pillanatnyilag az a lényeges, hogy *annak* az autentikus szö-

⁶⁴ *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, 21. o. „Translators’ note: A previous translation of this essay by Dennis J. Schmidt appeared in *Hermeneutics and Modern Philosophy*, ed. Brice Wachterhauser (HMP 377–396. o.). It was based on a prepublication manuscript. Professor Gadamer added some thirteen pages of text at the end of the earlier essay for its publication in *Text and Interpretation* (TI 24–55. o.) and then in his *Gesammelte Werke* (GW 2, 330–360. o.). The present translation is based on the complete text of this essay as it appears in both *TI* and *GW* 2.”

⁶⁵ A gadameri szövegek francia fordítását rendre kíséri az a szerkesztői megjegyzés, hogy itt a (bibliográfiai adatokkal hivatkozott) német kötetben megjelent szövegek francia fordításáról van szó – míg a német kötetben nincs utalás a francia kiadásra – , ami arra enged következtetni,

veghangzása, *amire* Derrida reagált, pontosan nem rekonstruálható. De ezen túlmenően általában is elmondható: a párizsi Goethe Intézetben elhangzottak – mind az előadásokban, mind a vitában mindkét fél részéről elhangzottak – pontos szövegszerű reprodukciója aligha lehetséges. A Gadamer–Derrida-találkozó hiteles szövegeit, illetve a gadameri nyitóelőadás szövegét illető kérdéseimre a találkozót Philippe Forget-val együtt kezdeményező, a párizsi vitát moderáló, majd a vita anyagát a francia kiadás számára sajtó alá rendező német kollégával, Manfred Frankkal folytatott levélváltás sem osztotta el az ebben a tekintetben fennálló bizonytalanságot. Sőt, inkább megerősítette: eszerint igazából nincs kanonikus-hiteles szövege ennek a párizsi Goethe Intézetben lezajlott vitának.⁶⁶

hogy a német kiadás jelent meg előbb, s így bizonyos értelemben alapszövegnek is az tekintendő (ekkor azonban nem világos, hogy Gadamer nyitóelőadása, mely itt „Le défi herméneutique” címmel jelent meg, miért nem a teljes bővített változatban látott napvilágot). Derrida szövegei viszont nyilván elsődlegesen a francia kiadás alapján olvasandók. Gadamer maga is megemlíti később a nyelvű korlátokat, azt, hogy a *Text und Interpretation* mint német nyelvű kiadvány éppen „azt sínyli meg, hogy a francia hozzászólások németül jelentek meg”, mivel ezáltal „a dekonstrukció derridai stílusa elveszíti a hajlékonyságát”. (S nem mulasztja el hozzátenni: „Fordított esetben pedig a mi akadémikus betűzetesünk jóraavalósága enyészne el hasonlóképpen.”) (GW 10, 338. o., magyarul lásd *Alföld*, 48. évf. 12. sz. 1997. december, <http://epa.oszk.hu/00000/00002/00024/gadamer.html>.) Gadamer Derridának adott viszontváltásának német kiadását az a jegyzet kíséri, hogy a cím („S mégis: a jóakarát hatalma”) a szerkesztőtől származik (a későbbi amerikai kiadás ezt híven reprodukálja, a francia kiadvány pedig egyszerűen a német kiadás bibliográfiai adatait nevezi meg); hogy e szöveg is átdolgozásra került volna, vagy hogy pontosan mikor készült, arról nem történik említés. Gadamer egyik bevezetesképpen használt fordulata arra utal, hogy ez a szöveg is némi átdolgozáson mehetett keresztül, mivel arról tesz említést: „Hogy én mit gondoltam, azt elég világosan megmondtam Párizsban ténylegesen megtartott előadásomban is” (*Text und Interpretation*, 59. o.; *Revue internationale de Philosophie*, 38. évfolyam, nr. 151, 1984, 344. o.). Derrida vitát követő előadásának szövege érdekes módon viszont csak a német nyelvű kötetben (német fordításban) látott napvilágot – a francia folyóirat vonatkozó számában nem található –, a német nyelvű kötetben viszont nem szerepel (ahogy a később az alapján készült amerikai kiadásban sem) semmiféle szerkesztői megjegyzés arra nézve, hogy előadás-kéziratról, magnófelvételtől készült transzkripcióról vagy a szerző által átdolgozott szövegről van-e szó.

⁶⁶ Kérdéseimre Manfred Frank egy e-mailen folytatott levélváltás során volt szíves válaszolni. Felvilágosítása szerint a vita tényleges reprodukcióját még leginkább a francia kiadás közelíti meg, Gadamer szóbeli előadásának pedig egyszerűen nincs autentikus szövege – a francia szövegváltozat éppoly kevésbé az, mint a német. Gadamer – amint az tőle általában megszokott volt – jegyzetek alapján szabadon beszélt, az írásbeli változat, ill. változatok később készültek. Elmondása szerint Gadamer azzal hozta zavarba Derridát, hogy megkérdezte tőle, miért vet olvasóinak fáradhatatlanul értetlenséget a szemére, ha egyszer a megértés lehetőségét oly hevességgel támadja. („Gadamer brachte Derrida [...] dadurch in Verlegenheit, dass er ihn fragte, warum er so viel publiziere und nicht müde werde, seinen Lesern Unverständnis

VI. DERRIDA FŐ ELLENVETÉSE:

A HERMENEUTIKAI JÓAKARAT – HATALOMRA TÖRŐ AKARAT?

Derrida Gadamerhez intézett három kérdésének egyike, mely – mint említettük – minden bizonnyal a találkozó és a dialógus leginkább középponti kérdése volt, a jóakarát fogalmára vonatkozott. Derrida egy Gadamer által (legalábbis az átdolgozott és kibővített nyomtatott szövegben) látszólag futólag s mellékesen érintett megjegyzésre kérdezett rá hangsúllyal, tudniillik egy a megértés és a megegyezés vagy kölcsönös megértés szempontjából lényeges feltételre, a jóakarát fogalmára. A számos ponton, így egyebek mellett a „hatalom akarása” toposzát illetően Nietzsche hatás alatt álló Derrida számára – aki a késői Heideggertől átvette a tézist, mely szerint az európai metafizika végső fokon a szubjektivitás és az akarát (ill. a hatalomra törő akarát) metafizikája, mely Nietzscheben tetőzik, továbbá mind Nietzsche-től mind Heideggertől a metafizika meghaladásának törekvését –, az ilyesfajta előzetes ítéletekkel Gadamer előadásához közelítő Derrida számára nyomban adva volt a gyanú: *e jóakarát valójában – hatalomra törő akarát*; jóakarát és akarátmetafizika valójában egyek. A jóakarát fogalmából Derrida egyoldalúan csupán az „akarátot” – Nietzsche nyomán pedig közelebről a „hatalomra törő akarátot” – hallotta ki.⁶⁷

Fentebb idéztem Kuhn ama megjegyzését, mely szerint „paradigmája védelmében a vitában résztvevő csoportok mindegyike saját paradigmájához folyamodik”,⁶⁸ s úgy fogalmaztam, hogy ez érvényes mind Gadamerre, mind Derridára, s ilyenformán egyiküknek sem lehet a szemére vetni, hogy a saját nyelvét, a saját világlátását mozgósítja vagy használja annak során, ahogy a vitapartnerre mondanójára reagál. Derridának Gadamer előadására vonatkozó ezen reakciója kiváló bizonyosság erre. Derrida láthatóan maximális mértékben támaszkodik saját gondolatrendszere pilléreire, a heideggeri–niet-

vorzuwerfen, da er die Möglichkeit des Verstehens doch so heftig attackiere.” [2012. ápr. 23-i, május 16-i és 21-i e-mail].)

⁶⁷ Derridának a hermeneutikához való viszonyát másutt is alapvető kritikai elhatárolódás, távolságtartás vagy szembenállás – időnként meglehetősen harcias szembenállás – jellemezte. Egyik megfogalmazása szerint a dekonstrukciót úgy lehet érteni, mint ami „kitépi a hermeneutikai elvet” (J. Derrida: *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Paris: Galilée, 1986, 50. o.: „éradication du principe herméneutique”). A hermeneutikának tulajdonított „interpretációs totalizáció” („totalisation interprétative”, uo.) fogalma is elmarasztaló jellegű, és alapvető kritikai távolságtartást sugall.

⁶⁸ Lásd a 61. jegyzetet.

schei metafizikakritikára, a metafizikának akaratometafizikával való azonosítására, mindenekelőtt és elsősorban pedig a dekonstrukció általa gyakorolt eljárására, mely egy adott szöveg kimondatlan vagy tudattalan előfeltevéseit igyekszik napfényre hozni és lebontani. Gadamer, aki elsőnek beszélt, némileg más helyzetben volt, ő sem támaszkodott azonban kevésbé saját hermeneutikája világképére és alapfogalmaira akkor, amikor mondanivalóját kifejtette.⁶⁹

Derrida a hermeneutikai jóakat fogalmát helyezte dekonstruktív gyanú alá, Gadamer pedig (egyebek mellett) a dekonstrukció szövegfogalmát relativizálta és integrálta a hermeneutikai megértésfogalom keretei közé. Mindkét fél tette úgyszólván „a maga dolgát” – tette azt, ami gondolatrendszeréből, gondolati habitusából következett vagy annak alapján elvárható volt. Találkozásuk alkalmával ilyenformán mind Derrida, mind Gadamer saját elméleti beállítottsága alapján *cselekedett*. A vitában való részvétel, a vitához való hozzáállás mindkét fél részéről – saját önálló mércéikkel mérve – következetes volt. A két pozíció eltérő voltát tömör formában jól jelzi már a két hozzájárulás címének megfogalmazása is: „Hatalomra törő

⁶⁹ „Azokra a kérdésekre, melyeket Gadamer a nyelv és az interpretáció természetéről [előadásában] felvetett”, írják bevezetésükben a két gondolkodó között lezajlott dialógus anyagát közlétevé angol nyelvű kötet szerkesztői, „Derrida nem reagált. Ám nem ez volt az egyetlen észrevehető űr szöveztésük során. Egy, a dialógus létrejöttéhez szükséges előzetes kritikai feltételnek, valamely közös nyelvnek a hiánya éppannyira szembeszökő.” Fő művében Gadamer azt írja, „minden beszélgetés előfeltételez egy közös nyelvet” (GW 1, 384. o.; IM 264. o.). „Ám mind Gadamer, mind Derrida eszmecserejük során egyaránt ragaszkodtak saját nyelvükhöz. Nehéz is volna”, teszik hozzá, „egy olyan filozófiai nyelvet találni, melyet mindketten osztanak” (D. P. Michelfelder – R. E. Palmer: „Introduction”, *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, id. kötet, 6. o.: „The questions that Gadamer raised about the nature of linguisticity and interpretation are not followed up by Derrida. But this is not the only noticeable lack in their exchange. The absence of a critical preliminary condition for dialogue to occur – a common language – also stands out. In *Truth and Method* Gadamer asserts that without this common language, partners in a conversation would talk at cross purposes and fail to make any headway toward mutual understanding. [...] But Gadamer and Derrida, in their exchange, would both stick to their own language. One would also find it difficult to point to a philosophical language that the two share.”) Lásd még Robert Bernasconi: „Seeing Double: *Destruktion* and *Deconstruction*”, *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, id. kötet, 232–250. o., itt 250. o.: „Noha gondolkodóknak lehet közös tradíciójuk s így közös nyelvük, az is igaz, hogy saját szavaik által van nyelvük, ama szavak által, melyek megnevezik őket [...]” („Although thinkers may share a tradition and so share a language, it is also true that they have their own language by virtue of their own words, the words that name them...”) „A dialógus létrejöttéhez szükséges előzetes kritikai feltételnek, valamely közös nyelvnek a hiánya”, mint láthattuk, nem kevésbé volt jellemzője a pozitívizmusvitának vagy a Heidegger és Cassirer közti davosi vitának. Ez a hiány a filozófiai viták tipikus állapota (lásd még ehhez a Husserl–Heidegger-dialógusról fentebb az 56. jegyzetben mondottakat).

jóakarát”, illetve fordítva, „És mégis: a jóakarát hatalma” („*Bonnes volontés de puissance*”, „*Et pourtant: puissance de la bonne volonté*”; „*Guter Wille zur Macht*”, „*Und dennoch: Macht des guten Willens*”). Az első jelentése, mondanivalója: a jóakarát mögött valójában (a) hatalomra törő akarat rejtőzik. A második – a szerkesztőtől származó, a derridai cím szövegezését ellenpontoszó, ám annál cseppet sem kevésbé tömör és találó – cím *egyik* lehetséges értelme az, hogy a jóakarát mögött hatalomra törő akaratot *gyanító* állásponttól – ettől az univerzalizált *gyanútól*, ettől a totális riadalomkeltéstől – nem kell feltétlenül megriadni: helytelen és elhibázott volna az a reakció – hiábavaló és meddő erőfeszítés –, mely azt próbálná bizonygatni, hogy egy ilyen gyanú alaptalan. Nem kevésbé volna helytelen annak összeszorított foggal való beismerése, hogy a gyanú talán mégsem légből kapott. Nem, a gyanú ölelő (vagy egyenesen fojtogató) karjaiból mintegy ki kell szabadulni, s nyíltan (egy dacos „És mégis” felkiáltással) ki kell állni önmagunk mellett. Ki kell állni és azt mondani: ha van valami olyan, mint jóakarát – olyan jóakarát, mely ugyanakkor nem hatalomra törő akarat, mert hiszen ez a gadameri állítás lényege –, akkor ennek a jóakaratnak ahhoz, hogy ne bizonyuljon erőtlennek, kell hogy legyen valamiféle hatalma. De nem csak *kell*: ténylegesen van is.⁷⁰

Gadamer azt próbálta itt megmutatni, hogy egymás megértésének akarása már mindig is működik (mindenfajta etika vagy akaratmetafizika nélkül); s amikor Derrida megfogalmazza a jóakarát hermeneutikája iránti gyanúját, akkor neki is e gyanú jóindulatú megértésére kell számítania, mint ahogyan ténylegesen számít is rá.⁷¹ Aki

⁷⁰ Hasonló ez az érvelés Hegelnek a kanti *Sollen* elleni polémiájához. Hegel azt akarja mondani, az eszme nem olyan erőtlen, hogy csak lennie *kell*, de nincs (vö. pl. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, I, § 6, Hegel: *Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe*, szerk. E. Moldenhauer, K.M. Michel, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1970, Bd. 8, 49. o.: „[Die philosophische Wissenschaft] hat es nur mit der Idee zu tun, welche nicht so ohnmächtig ist, um nur zu sollen und nicht wirklich zu sein”, magyarul *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. I. A logika*, ford. Szemere Samu, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1979, 43. o.).

⁷¹ Itt a gyanakvás hermeneutikájának gyengeségébe ütközünk. A gyanakvás hermeneutikáját ugyanis csak a jóindulat hermeneutikájára apellálva – annak hallgatólagos igénybevételével – lehet elfogadtatni. A gyanakvás hermeneutikája önmagával szemben hallgatólagosan *kivételes bánásmódra* tart igényt. Arra, hogy megértőn, mi több, jóindulatúan fogadjuk el, ne pedig eleve gyanakvással fogadjuk – ahogy az pedig épp az általános gyanakvás általa meghirdetett légkörében illenék. (Ha így járunk el, még megeshetnék, hogy a gyanakvás hermeneutikája, mielőtt sajátos munkájához nekiláthatna, máris hatályon kívül helyeztetik.) A gyanú hermeneutikája ilyenformán inkonzisztenciára hív fel. Arra kér minket, viselszünk

kérdéseket tesz fel, az kérdéseire választ vár, ehhez azonban a kérdések megértésére és jóindulatú mérlegelésére van szükség. Aki kérdez és gyanújának ad hangot, azt akarja, hogy megértsék (nem pedig azt, hogy gyanú alá helyezték és így dekonstruálják⁷²). Három kérdését Derrida sem fogalmazhatta meg más szándékkal. Derrida kérdéseket intéz hozzám, hangzott Gadamer replikája, így fel kell tételeznie, hogy én meg akarom érteni ezeket.⁷³ Derrida kérdéseire adott vála-

minden iránt gyanúval, ám egy esetben tegyünk mégiscsak kivételt: ezt az elvet magát (minden iránt gyanúval viseltetni) mentesítsük a gyanú alól, minden gyanúvá nélkül, jóindulatúan fogadjuk el. Azután pedig – miután a sorompó mintegy lezárult – már mindenben gyanakodhatunk. (A leírt tényállás hasonló ahhoz, ahogy a szkepticizmus önmagával szemben viselkedik, bővebben lásd Fehér M. István: *Heidegger és a szkepticizmus. A szkeptikus kételyen át a hermeneutikai kérdésig*, Budapest: Korona Nova, 1998, itt különösen 109. skk. o.) Ha jól látom, a jóindulat hermeneutikája nem szenved ebben az ellentmondásosságban – legfeljebb ugyanabban a megalapozatlanságban, mint a gyanú hermeneutikája. Az az igény ugyanis, hogy minden iránt jóindulattal viseltessünk, nyilván önmaga iránt is hallgatólagos jóindulatot vesz igénybe, ebben azonban nem látok ellentmondást (szemben a gyanú hermeneutikájának eljárásával, mely a „mindenben gyanakodni” elvet mentesíti a gyanúvá alól). Összefoglalóan fogalmazva: a gyanú hermeneutikája ellentmondásos és megalapozatlan, a jóindulat hermeneutikája ellentmondásmentes és megalapozatlan. Az ellentmondás-mentesség az előbbivel szemben nyilván előnye a jóindulat hermeneutikájának, ám önmagában még nem elégséges ok arra, hogy elfogadjuk. Ahhoz, hogy ezt tegyük, más megfontolásokra van szükség. Egy ilyen lehet az, hogy az általa körvonalazott attitűd egy élhetőbb s barátságosabb világ körvonalait rajzolja fel, mint a gyanú hermeneutikájának beállítottsága. Egy olyan világot, melyben nem utolsósorban lehetséges valami olyan, mint a dologra koncentrálni, magát a dolgot szem előtt tartó elfogulatlan tudományos vizsgálódás, ahol a másikkal párbeszédet folytatnak, neki ilyenformán (mint szövegnek, tradíciónak, másik embernek) megadatik az a lehetőség, hogy igaza legyen (aminek párhuzamos kiegészítője az a feltevés, annak *a priori* megengedése, hogy mi viszont tévedhetünk). A gyanút mindazonáltal mégsem zárja teljességgel ki ebből a világból; ám feltétlenül *motivált gyanút* követel meg. Ennek megfelel az, hogy szöveg és értelmezés egyik összefüggéseként, egyfajta szöveggént Gadamer elismeri a Ricoeur-féle „gyanú hermeneutikáját”, véleménye szerint itt azonban a szövegtípusok egyik különös esetéről van szó, és „hiba [volna] a megzavart megértés ezen eseteit a szöveg megértés normálformájaként előnyben részesíteni” (GW 2, 161. o.). A hallgatólagos ellenvetés az, hogy a dekonstrukció számára a gyanú a „szöveg megértés normálformája”, azaz a gyanú kontextustalanításáról és jogosulatlan univerzalizálásáról van szó.

⁷² Ami nem volna egyébiránt hatástalan válaszreakció. Miként egy hasonló összefüggésben Hegel írja: „[...] ha az az aggodalom, hogy tévedhetünk, *bizalmatlanságot kelt* a tudomány iránt, amely efféle [ismeretkritikai] megfontolások nélkül magához a munkához lát és valóban megismer, akkor nem lehet belátni, *miért ne kellene bizalmatlanságot keltetni e bizalmatlanság iránt* s aggályoskodni amiatt, hogy ez a tévedéstől való félelem már maga a tévedés.” (G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*, ford. Szemere Samu, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1961, 48. o.; kiemelés – F. M. I.)

⁷³ Lásd ehhez Philippe Forget: „Argument(s)” in *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, id. kötet, 133. sk. o.: „[...] the »good will« presupposes agreement on the conditions of understanding; so if Derrida agreed to meet with Gadamer, it would be (so Gadamer thinks) in order to try to understand him rather than to evade him by some

szában Gadamer joggal hivatkozott arra, hogy amit jóakaraton értett, nem egyéb, mint az, hogy az ember nem ragaszkodik mindenáron a maga igazához, és nem a másik gyengéit keresi; „sokkal inkább arra törekszik, hogy a másikat oly erőssé tegye, ahogy az csak lehetséges”.⁷⁴ Ez a gondolat azonban már 1960-ban megjelent fő művében hangsúllyal megjelent: „Ha megpróbálunk megérteni egy szöveget”, hangzott ott, „akkor [...] megpróbáljuk érvényre juttatni a tárgyi jogosságát annak, amit a másik mond. Sőt ha a megértés a célunk, még arra is törekszünk, hogy megerősítsük az érveit.”⁷⁵

A IV. pont elején utaltam rá, hogy ellentétben Adornóval – aki a pozitivizmus-vitában örömet fejezte ki afelett, hogy nem kell számára előnytelenül, „parazita” módon eljárnia – Derridának Gadamer előadására adott szűkszavú válaszreakciója bizonyos értelemben önként elvállalta, hogy az elhangzottakra ily módon reagáljon, ez pedig – tehető most hozzá – akár Derrida érdemének is volna tekinthető. Ezt az érdemet mindazonáltal némileg csökkenti az a felismerés, hogy a vitában részt vevő felek sajátos gondolati perspektíváját figyelembe véve saját elméleti pozíciója felől Derrida nem is nagyon tehetett másképp. Maga a dekonstrukció ugyanis olyan eljárás, mely *bensőleg* parazita jellegű: nem tud meglenni valami dekonstruálandó nélkül; sajátos munkáját csak rajta élősködve tudja kifejteni.⁷⁶ Gadamert ezzel szemben saját elméleti pozíciója – a *Gesprächshermeneutik* beszélgetés iránt vonzó jellege, a hermeneutika integratív jellege – eleve sokkal inkább alkalmassá tette a vita nyitóelőadásának megtartására: gondolkodói habitusa őt Derridánál mintegy eleve dialógusképesebbé tette (ha a dialógusképesség érdem, akkor ez viszont Gadamer érdemét csökkenti). Visszajutunk így ahhoz a már

means or another (and there are more radical ways of evading someone than bypassing him or her). Gadamer also sees his own point of view strengthened by the wave of questions Derrida puts to him: anyone who addresses questions to another must surely suppose that the other is disposed to receive them as questions and respond to them.”

⁷⁴ H.-G. Gadamer: „Und dennoch: Macht des guten Willens”, *Text und Interpretation*, id. kötet, 59. o.

⁷⁵ IM 208. o. Lásd fentebb a 50. jegyzet szöveggörnyezetét.

⁷⁶ Ezt a kommentátorok általában nem mulasztják el megjegyezni, lásd pl. Simon Critchley: „Derridean Deconstruction”, in Simon Critchley – Timothy Mooney: „Deconstruction and Derrida”, in *Twentieth-Century Continental Philosophy*, szerk. R. Kearney (Routledge History of Philosophy, vol. VIII), London – New York: Routledge, 1994, 441–473. o., itt 442. o.: „deconstruction is always deconstruction of a *text*. [...] Any thinking that is primarily concerned with reading will clearly be dependent upon the text that is being read. Thus Derrida's readings are parasitic [...]”

elhangzott megállapításhoz, mely szerint találkozájuk során mind Gadamer, mind Derrida saját gondolati beállítottságukkal konzisztens módon nyilvánultak meg.

Derrida védelmében azonban elmondható: azzal, hogy az első megszólalás joga Gadamert illette – erről fentebb a Kant-szöveg elemzésében esett szó –, neki pedig a válaszreakció jutott, eleve hátrányos helyzetbe került, mivel a figyelem a továbbiakban érthető módon arra összpontosult, hogy három kérdése (kritikai észrevétele) mennyiben megalapozott vagy mennyiben nem. (Ez persze, tegyük hozzá, más nézőpontból előny is, mivel – Kant idézett megjegyzéseinek stílusában fogalmazva – Derridát illette meg az első támadás joga, viszontreakciójában Gadamer kénytelen volt Derrida észrevételeire válaszolni.) A vitaszituáció hermeneutikája felől szemlélve ez azzal járt, hogy a figyelem kezdettől fogva elterelődt Gadamer nyitólőadásáról: utóbbinak – nem önmagában, hanem – a vita szempontjából való mérlegelése, továbbgondolása a kommentátorok részéről nemigen merült fel.

Ez persze nem csodálható, hiszen – mint szó esett róla – Gadamer e szöveget több lépésben átdolgozta, kibővítette, úgyhogy mára ez a „Text und Interpretation” című tanulmány – a Derridával való vitára történő vonatkoztatástól immár függetlenedve – a gadameri hermeneutika egyik legismertebb, legalapvetőbb szövegévé vált. S nem csodálható azért sem, mert – mint tudjuk – ebből az erősen kibővített szövegből nemigen lehet közelebbi következtetéseket levonni arra nézve, hogy Gadamer részéről Párizsban ténylegesen mi hangzott el a szóbeli előadás folyamán. E tanulmány az Összegyűjtött Művek (*Gesammelte Werke*) 2. kötetében a „Weiterentwicklungen” címet viselő IV. rész kilenc tanulmányának egyike, ezzel a szöveg (önmagában is hermeneutikai figyelmet érdemlő tény) önmaga genezisént mintegy maga mögött hagyta, s az élőszó kontextusából átlépett egy másik, új közegbe. Olyasmiről van szó, amit másutt *szövegtörténelemnek* neveztem,⁷⁷ s némi túlzással úgy lehet fogalmazni: ez a Derridához (is) szóló szöveg Derridáról szóló szöveggé – pontosabban: Derridáról *is* szóló szöveggé – vált. Másfelől saját filozófiai horizontját előfeltételezve – mint az nyilvánvaló, s amint arról Kuhn

⁷⁷ Lásd Fehér M. István: „Szövegkritika, kiadástörténet, interpretáció. A történeti-kritikai és az életműkiadások filológiai-hermeneutikai problémái”, in *Filológia – interpretáció – médiatörténet*, szerk. Kelemen Pál, Kulcsár-Szabó Zoltán, Simon Attila, Tverdota György (Filológia, 1.), Budapest: Ráció Kiadó, 2009, 56–151. o., itt 118. o.

összefüggésében többször is szó esett – Gadamer nem is igen tehetett mást vagy többet: többet tudniillik annál, mint hogy Derrida pozícióját *benne elhelyezte*, miképp a maga módján Derrida sem tett mást, amikor a megértés gadameri fogalmát saját világlátásának hatókörébe, azaz a dekonstrukció által táplált metafizikai gyanú *alá helyezte*.⁷⁸ (Az igazság kedvéért tegyük hozzá, hogy Derrida párizsi előadásáról még az sem mondható el, hogy Gadamer~~ről~~ szóló szöveg lenne, mivelhogy Gadamer neve el sem hangzott benne; a dekonstrukció szövegei különben is jellegük~~nél~~ fogva inkább „róla-szóló-szövegek”, semmint „hozzá-szóló-szövegek”.) Mindkét gondolkodó a másik vezérfogalmát a saját vezérfogalma által kijelölt horizont keretei közé, annak átfogó hatókörébe illesztette, másképp és erőteljesebben fogalmazva: az alá rendelte, lefokozta, az előbbit ily módon eredeti voltától sajátlagosan megfosztotta. E konstelláció azonban, amint arról korábban szó esett, filozófusok vitájának, filozófiai gondolatrendszer-ek találkozásának tipikus velejárója.

Ha mármost Gadamer tanulmányára abból a perspektívából vetünk egy pillantást, hogy egy eleven éleTSITUÁCIÓBAN milyen mértékben nyújt lehetőséget a hozzá való kapcsolódásra, a vele vitába való bocsátkozásra, azaz figyelmünket a szövegtörténés végpontja felől annak kezdetére irányítjuk (s egy ilyen vizsgálati szempont nem teljességgel jogosulatlan, hiszen annak a szövegnek mintegy szóbeli *Urfassungjáról*, meg nem őrződött ősfogalmazványáról van szó, mely többszöri átdolgozás és kibővítés után a „Text und Interpretation” című tanulmánnyá lett), továbbá ha feltételezzük – amint az ilyenkor szokásos –, hogy a hozzáférhető végpont felől az immár nem hozzáférhető kezdőpontra nézve valamilyen következtetést mégiscsak le lehet vonni, azaz feltételezzük azt, hogy a szóban elhangzott előadás – még ha rövidebben is, kidolgozatlanabban is, de – nagyjából-egészében hasonló lehetett ahhoz, amit az őt alapul vevő, a belőle kinövő tanulmány bővebb kifejtés tárgyává tett: akkor azt kell mondanunk, hogy Gadamer előadására Derrida nem is nagyon reagálhatott másként, mint ahogyan reagált. Nevezetesen úgy, hogy annak

⁷⁸ Jean Grondin utalt rá, hogy a derridai dekonstrukció a gyanú hermeneutikájának a francia filozófiai tradícióban gyökerező vonalát követi. Lásd uő: „Hans-Georg Gadamer und die französische Welt”, in *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer*, szerk. G. Figal, Stuttgart: Reclam, 2000, 147–159. o., itt 154. o., újranyomva in J. Grondin: *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche, Buchgesellschaft, 2001, 136–143. o., itt 140. o.

alap-előfeltévesét kérdőjelezte meg (még ha e megkérdőjelezés által saját pozícióját is fölöttébb törekennyé tette). Gadamer ugyanis a „Text und Interpretation”-ban – saját filozófiai–hermeneutikai látásmódjával tökéletes összhangban, ez utóbbit ilyenformán előfeltételezve és mozgásba hozva – nagy ívű tablót fest a hermeneutika újkori történetéről, XX. századi átalakulásáról, Heidegger szerepéről, kitérve saját hozzájárulására is, s ennek keretei közé szövi bele a posztheideggeriánus francia filozófiára és magára Derridára vonatkozó megjegyzéseit. Ennek során Gadamer a maga hermeneutikai látásmódja felől meggyőzően mutatja meg, hogy a szöveg Derrida számára középonti fogalma az értelmezés átfogóbb fogalmába ágyazódik, s Gadamer ezzel a szöveg fogalmát hermeneutikai fogalomként mutatja fel:⁷⁹ nem végeredményként vagy kiindulópontként, hanem a megértés, értelmezés, szót értés történésének állomásaként, „köztes termékeként”.⁸⁰ Ám ennek az elfogadása, belátása értelemszerűen előfeltételezi azt, hogy előzetesen behelyezkedtünk a gadameri hermeneutika világlátásának perspektívájába, hogy azt értelmesnek találjuk, aktivizáljuk, s benne mozgunk. Ha Derrida mindebbe kicsit is érdemben belebocsátkozik, máris magáévá kell tennie (már mindig is magáévá kellett tennie légyen) a gadameri perspektívát, a másik iránt megértést tanúsító jóindulat hermeneutikáját,⁸¹ azaz földadni a sajátját, s a gadamerinek úgyszólván „foglyává válnia”, ez pedig nyil-

⁷⁹ Lásd GW 2, 152. o.

⁸⁰ Lásd GW 2, 152. o. („Zwischenprodukt”); vö. még *uo.*, 156. o.

⁸¹ A másik iránt megértést tanúsító, a másikba behelyezkedő hermeneutikának hosszú tradíciója van a német filozófiában, s nem éreztelen megemlíteni, hogy időnként még a politika szintjén is megjelent. Így az első világháború alatt napvilágot látott nagy hatású Közép-Európa-könyvében Friedrich Naumann politikai szempontból hangsúllyal említette a „*Mitdenken mit den anderen*”-t; arról beszélt, hogy amire szükség van – amire a németeknek szükségük van –, az nem más, mint „*die große Kunst der Menschenbehandlung, das Mitdenken mit den anderen, das Hineinversetzen in ihre Art und Absicht*”. A tudományban ez már mintegy működik („*Wissenschaftlich bringen wir das tadellos fertig*”), csak a gyakorlatba kellene még hatékonyabban átültetni (F. Naumann: *Mitteleuropa*, Berlin: Reimer, 1916, 179. o.). Amennyiben Naumann a maga politikai nézeteit másokéval szembeállította, írja életrajzában Theodor Heuss, „a másik nézeteit eszmétörténetileg vagy gazdaságilag meg is akarta érteni, sőt érthetővé tenni, hogy a megmerevedett frontok megglazálásával a német belpolitika jelszavainak élet elvegye, s az egymással szemben álló csoportok közti kapcsolatokat rugalmasabbá tegye. Arra törekedett, hogy az ellenfelet, amennyiben megérti, egyben tisztelhesse is; meg akarta nyerni vagy le akarta győzni, de nem akarta megsemmisíteni.” (Theodor Heuss: *Friedrich Naumann. Der Mann, das Werk, die Zeit*, Zweite, neubearbeitete Aufl., Stuttgart-Tübingen: Rainer Wunderlich Verlag Hermann Leins, 1949 [első kiad. 1937], 215. o.). Naumann könyve megjelenése után Magyarországon is nyomban viták tárgya lett, lásd például Lengyel Géza gondolatgazdag, igen alapos és kiegyensúlyozott

ván nem volna realizstikus elvárás. Ha Derrida nem akart a jóakarát gadameri hermeneutikájának hálójába kerülni, nemigen tehetett mást, mint hogy ezen jóindulat metafizikai alapjait illető előzetes gyanút fogalmazott meg. Amennyiben minden valamirevaló filozófia egyben metafizika is – s mind Gadamer, mind Derrida világlátása tartalmaz ilyen elemeket, elsődlegesen a jóindulat, illetve a gyanú hermeneutikájának beállítottságát –, nincs olyan „gondolati senki földje” (Adorno idézett téziséét újfent igazolva láthatjuk), ahonnan a vitapartnereknek *vizsgálódó* módon – előzetes prejudikáció nélkül – lenne hozzáférésük a másik álláspontjához: úgy, hogy annak elfogadása vagy elutasítása felől legelső megnyilatkozásuk, legelső lépésük megtételével (vagy még azelőtt) már ne hoztak volna hallgatólagos döntést. Úgy gondolom, a jóindulat hermeneutikájának elutasításával Derrida Gadamer filozófiájának egy alapelvét, nem pedig egy metafizikai elvet kívánt megkérdőjelezni, még akkor is, ha e kettő (szerencsés vagy szerencsétlen) egybeesése folytán nem lehet az egyiket úgy megtenni, hogy ne tennénk meg egyszersmind a másikat. Esetünkben az – egyszerre filozófiai és – metafizikai elv vagy viszonyulás különbsége dönt afelől, melyik filozófia milyen mértékben dialógusképes a többivel.

Ebben a tekintetben a jóindulat gadameri hermeneutikája eleve hátrányban van. Ha a hermeneutika szerint a megértés elvileg mindig lehetséges, akkor – amint az világossá vált – a dekonstrukció egy egyszerű performatív aktus (a jóindulat és a megértésre való törekvés gyanú alá helyezése) révén máris képes meggyőző elleninstanciát szolgáltatni. A megértés, a szót értés eleve megtörik, ha őt magát helyezik gyanú alá. A találkozó folyamán Derrida által követett stratégia világosan mutatja így a kölcsönös megértés, megegyezés, illetve az értelemtapasztalat határait, mely utóbbinak a vélt metafizikai elfogultságát a dekonstrukció újra és újra makacsul felmutatni törekedett. Ha a jóindulat hermeneutikája megértésre törekszik, és pedig abban a világos tudatban, hogy maga a törekvés még nem garantálja a sikert – az erőfeszítések kudarcot vallhatnak, de sikeres esetben is érvényes az, hogy minden megértés mindig csak részleges marad –, addig a dekonstrukció „sikere”, úgy tűnik, eleve biztosítva van. A megértés lehetőségét kétségbe vonó, a megértésre való törekvést az aka-

ratmetafizika gyanúja alá helyező performatív aktus a megértési folyamatot, a felek közti szót értés dialógusát eleve megszakítja és aláássa.

Ha azt mondom, lehetséges a megértés közöttünk, akkor ezzel megnyitom az utat a megértés létrehozása felé, de a megértés maga ezzel még nem jött létre. Ha ezzel szemben kijelentem, a megértés közöttünk nem lehetséges, akkor e deklaráció önverifikáló jellegű: előállítja azt, amit állít (míg az az állítás, hogy a megértés lehetséges, ismételiük meg, még nem feltétlenül hozza létre a megértést). A sikerelenség kockázata innen szemlélve a dekonstrukciót kevésbé fenyegeti. Tömören fogalmazva: a dekonstrukció alapvető művelete – mint performatív aktus – mindig sikeres, a hermeneutika törekvése sikeres *lehet*. – Ha a résztvevők a párizsi találkozót kommunikációs kudarcnak érzékelték, írja Gary B. Madison, akkor egy ilyen benyomás nagyon is megfeleltethető Derrida lehetséges intencióinak. Nem tagadható ugyanis, hogy az antihermeneutikai dekonstrukció határozottan érdekelt volna abban, hogy a fenomenológiai hermeneutikával való eszmecsereje kommunikációs zsákutcába vagy egyenesen hermeneutikai csődbe torkolljék, hiszen ez *eo ipso* konkrét módon bizonyítaná azt, hogy a hermeneutikának az emberi megértés általános elméletére irányuló erőfeszítése kudarcra van ítélve, a hermeneutika ezen kudarcra pedig épp azoknak a dolgoknak egyike, melyek a dekonstrukció célját képezik.⁸²

⁸² G. B. Madison: „Gadamer/Derrida: The Hermeneutics of Irony and Power”, in *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, id. kötet, 192. o.: „Such an understanding on the part of the audience [ti. a kommunikációs kudarc benyomása – F. M. I.] would, in any event, I should think, have fitted in well with the possible authorial intention of Jacques Derrida, one of the speakers. For it cannot be denied that it would most definitely be in the interests of an anti-hermeneutical deconstructionist for an interchange between a phenomenological hermeneuticist and an antiphenomenological deconstructionist to result in a communicative impasse, or a hermeneutical failure, since this would, ipso facto, serve to demonstrate in a concrete way the failure of hermeneutics as a general theory of human understanding, which is one of the things that, I gather, deconstruction is all about.” Lásd még Kai Hammermeister – a Gadamer–Derrida-találkozót igen visszafogott és kiegyensúlyozott módon ismertető – könyvének megállapítását: „A dekonstrukció számára ténylegesen valóban nem a sikeres megértés bekövetkezéséről van szó, mely az ő szemében nem kívánatos illúzióként jelenik meg, annál inkább a megértés lehetetlenségének demonstrálásáról, amely mindig maga a szöveg révén lopakodik be [...] A dialógusnak számára nem egyetértéshez és beleegyezéshez kell vezetnie, hanem ehelyett a vélemények különbségét kell megőriznie és a másik állítását tisztelnie, mint valami olyat, amelyet teljességgel nem lehet megérteni és elsajátítani.” (Kai Hammermeister: *Hans-Georg Gadamer*, München: C. H. Beck, 1999., 2. kiad. 2006, 122. o.) A vita részletes és gondolatgazdag értelmezéséhez, mely a gadameri és a derridai pozíciót a szókratészi módszer kétfajta „arcaként” fogja fel és mintegy legitimálja, lásd James Risser: *Hermeneutics and the Voice of the Other. Re-reading Gadamer's Philosophical*

A fentiek alapján elmondható: saját törekvésének sikeressége fölött a dekonstrukció sokkal inkább úr, mint a hermeneutika. A kudarcot ön maga képes egyedül előidézni, míg a hermeneutika nem úr saját sikeressége felett: sikeréhez partnerének – a hermeneutika számára nem uralható – jóindulatára, jóindulatú együttműködésére van szükség. Itt, ahogy mondani szokták, „kettőn áll a vásár”, s ez kiküszöbölhetetlen kockázatot, a kudarc kockázatát rejti magában.

E kudarc ugyanakkor, tehetjük hozzá, nem olyan valami, amiről a hermeneutika nem tud. Tud róla, és nem is tér ki előle, ez pedig – ha akarjuk – a hermeneutika gyengesége. Olyan gyengeség, melyet nem leplezni törekszik, hanem nyíltan beismeri. Amint már idéztük Gadamert: a hermeneutika eleve számol azzal a lehetőséggel, hogy „aki a [...] a kérdés és az igazságkeresés művészetét gyakorolja, az [...] a rövidebbet húzza”.⁸³

VII. A HERMENEUTIKA KERESZTJE

A hermeneutika gyengeségét – azt, hogy a hermeneutika eleve számol azzal a lehetőséggel, hogy „a rövidebbet húzza” – még jobban is ki lehet élezni, s utolsó lépésben ezt szeretném vázolni. A bemutatni kívánt tényállást a *hermeneutika keresztjének* lehetne nevezni. Ha a hermeneutika azt állítja, hogy egy vita során mindkét fél igazát jóindulatúan mérlegelni kell (ez pedig úgyszólván valamilyen köztes állapotot, mindkét fél fölötti elhelyezkedést, fölöttük való lebegést feltételez, de legalábbis gyakori rugalmas átállást, ide-oda való mozgást), akkor mi legyen abban az esetben, ha a hermeneutika lesz a felek egyike? Ez a princípium akkor is igaz? Avagy az ő igazát vajon eleve el kell fogadni, mentesítve a lehetséges kritika alól, *a priori* letiltva az ellene irányuló kritikát? Vitapartnerének, kihívójának az igazát vajon nem kell-e mérlegelni? Vajon nem lehet a hermeneutikai jóindulattal szemben kritikát megfogalmazni?

Ha hermeneutikailag járunk el, nyilván meg kell engednünk a hermeneutikai jóindulathoz intézett kihívást, s amikor így járunk el – amikor a hermeneutikával szemben fellépő fél lehetséges igazát

Hermeneutics, Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1997, 159. skk. o., 169. skk. o.

⁸³ IM 257. o. Lásd fentebb a 53. jegyzet szövegkörnyezetét.

mérlegeljük –, akkor (paradox módon) maximálisan hermeneutikailag járunk el: *hermeneutikai jóindulattal viszonyulunk a hermeneutikai jóindulathoz intézett lehetséges kritikákhoz*. Míg a gyanakvás hermeneutikája önmagával szemben hallgatólagosan kivételes bánásmódra tart igényt (arra, hogy őt magát jóindulatúan fogadjuk el),⁸⁴ addig a jóindulat hermeneutikája, amennyiben nem óhajt hasonló inkonzisztenciába bonyolódni, nem mentesítheti, nem immunizálhatja magát *a priori* minden ellene irányuló kritikától.⁸⁵ Nem mondhatja azt: mindenhez jóindulattal viszonyulok, kivéve a jóindulatot illető kritikákat.

Ezen előzetes megfontolások bevezetésként kívánnak szolgálni ahhoz (avagy utat kívánnak nyitni afelé), hogy Derrida igazát – a jóindulat hermeneutikájára vonatkozó kritikájának igazát – olyan

⁸⁴ Lásd fentebb a 71. jegyzetet.

⁸⁵ Ebből viszont az látszanék következni, hogy a jóindulat hermeneutikáját egyszerűen nem lehet kérdésessé tenni, hiszen kérdésessé tétele után is érvényben marad. Amit kérdésessé teszünk, annak az érvényét ugyanis felfüggesztjük, így a mellette vagy ellene való érvelésben nem szabad hozzá folyamodni, a jóindulat hermeneutikáját viszont, úgy tűnik, egyszerűen nem lehet felfüggeszteni. A tényállás behatóbb vizsgálatra szorulna, ez azonban meghaladja jelen dolgozat kereteit. Csak annyit jegyzek meg, hogy az alternatíva, ami itt körvonalázódik, abban állhat, hogy a jóindulat hermeneutikája a vele szemben támasztott gyanú hatására ténylegesen felfüggeszti önmagát, azaz – ami ezzel egyjelentésű – gyanakvóvá válik, ezt a gyanút pedig rögtön kihívójával – a gyanú hermeneutikájával – szemben fogalmazza meg. Ez bizonyos értelemben (mint a 72. jegyzetben utaltam rá) nem volna hatástalan védekezés, ám „ára” a jóindulat hermeneutikájának (azaz önmagának) feladása volna. Figyelemre méltó mindenesetre, hogy a párizsi diskusszió során Gadamer nem élt ezzel a lehetőséggel, azaz továbbra is kitartott a jóindulat hermeneutikája mellett, s egyszerűen úgy fogalmazott, miszerint Derrida kérdései számára azt bizonyítják, hogy előadásának megjegyzései „ezúttal nem értek célt” (*Text und Interpretation*, 59. o.), azaz a kölcsönös megértésre irányuló igyekezete ezúttal eredménytelen maradt. – Említsük még meg, hogy a fentebb alternatívként jelzett válaszreakcióhoz nagymértékben hasonló az, ha a hatalomra törő akarat gyanúját hangoztató álláspontot önmaga ellen fordítjuk, s feltesszük azt a kérdést: vajon az az álláspont, amely beszélgetőpartnerének a jóakarat fontosságát illető megjegyzéseivel szemben a hatalomra törő akarat gyanúját fogalmazza meg, nem ezen gyanú megfogalmazása által vél – akár beszélgetőpartnerével szemben is – hatalomra törni, főlébe kerekedni? Egy hasonló jellegű ellenvetésre vonatkozólag lásd G. B. Madison: „Gadamer/Derrida: The Hermeneutics of Irony and Power”, *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, id. kötet, 197. o., aki úgy fogalmaz, hogy Gadamer mondanivalójának durva félreértésével vagy félrehallásával Derrida a jóakarat (Gadamer által állított) lehetőségét akarta performatíve cáfolni (ami természetesen sikerült is), ezen stratégiája azonban nehezen tekinthető másnak, mint „gyakorlatozásnak a hatalomra törő akaratban”, olyan „hatalmi játéknak, amely kizárja vitapartnerét a beszélgetésből, ezáltal biztosítva, és pedig kezdetől fogva, annak kudarcát” [a particular exercise in the will to power, indeed a power play to shut one's interlocutor out from the conversation—insuring thereby, and in advance, its failure]. Hogy a beszélgetés megszakadását Derrida kérdései okozták, azt egyébként jó húsz évvel később Derrida maga is elismerte a Gadamer halálának alkalmából tartott gyászbeszédében.

(alkalmasint mindent meghaladó) mértékben mérlegeljük, amelyben csak lehetséges. Ehhez igénybe vesszük a fentebb a II. pont vége felé hivatkozott kanti–gadameri kiegészítő megfontolásokat is.⁸⁶ Ezek szerint „nem hagyatkozunk arra az önmagában kontingens, empirikus körülményre, hogy a felek történetesen (történetileg–ténylegesen) milyen érveket hoztak fel, hanem a ténylegesen elhangzó érveken túl a lehetséges érvek univerzumát próbáljuk mozgósítani”; nem csupán „megpróbáljuk érvényre juttatni a tárgyi jogosságát annak, amit a másik mond”, hanem „még arra is törekszünk, hogy *megegyesítsük az érveit*”, „mi magunk gondolunk ki ellenvetéseket, s kölcsönzünk fegyvereket az ellenfélnek, vagy engedjük át neki a legkedvezőbb küzdőtérteret”. A felsorolt hermeneutikai műveletekre – tegyük hozzá –, „a ténylegesen elhangzó érveken túl a lehetséges érvek univerzumának mozgósítására”, az ellenfél „érveinek megerősítésére” s a „legkedvezőbb küzdőtér átengedésére” Derrida alighanem nem kis mértékben rá is szorul, tekintve, hogy Gadamerrel szemben ténylegesen elhangzott ellenvetései – bármilyen méltányosan mérlegeljük is őket –, továbbá Gadamer gondolatvilágáról adott elemzéseinek a szűkössége aligha lennének alkalmasak igazának mégoly szerény formában való alátámasztására. Az a három kérdés – együttvéve alig két lap terjedelemben –, amelyet Derrida 1981-ben Párizsban Gadamer előadását követően a heidelbergi gondolkodóhoz intézett, jószerével kimeríti a korpuszt, amit Derrida összességében Gadamernek szentelt – szemben az utóbbinak a derridai dekonstrukciót taglaló legalább fél tucat (helyenként igen beható és terjedelmes) írásával. Így most Derridát mintegy kisegítve tallózunk Gadamer írásai között azzal a szándékkal, hogy olyan szövegeket keressünk, amelyek alkalmasak volnának a derridai ellenvetések megerősítésére (a derridai ellenvetések cáfolatára fentebb már számos helyet idéztünk⁸⁷).

Egy ilyen szöveg lehet Paul Celan *Tenebrae* című költeményének gadameri értelmezése.⁸⁸ Egy költeményt – legalább annyira, vagy még inkább, mint egy filozófiai művet – számtalan módon lehet értelmezni, s az embernek – főleg, ha nem anyanyelvi beszélő – óvatossan kell bánnia az értelmezéssel (különösképpen akkor, ha a Celan-költemények nehezen felfejthető, hermetikus világáról van szó). Ám

⁸⁶ Lásd az 49. és az 52. jegyzet közötti szövegrészt.

⁸⁷ Lásd fentebb a 19. és a 28. jegyzet közötti szövegrészt.

⁸⁸ Lásd GW 9, 452–460. o.

semmiképpen sem szükséges önmagunkat valamiféle „helyes”, „egyértelmű” vagy „koherens” – a vers minden sorát megfejteni, megérteni vélő – értelmezés birtokában tudnunk ahhoz, hogy Gadamer értelmezését kevésbé meggyőzőnek találjuk. Gadamer olvasata láthatóan arra törekszik, hogy a versből rendre az „általános–emberi” vagy az „európai–keresztény” gondolkör motívumait hallja ki és csiszolja egybe; miközben a költemény „érdesebb” részeit, az esetlegesen szentségtörésre vagy a haláltáborokra vonatkoztatható utalásokat nem hallja meg és/vagy azokat mintegy tompítani, „ártalmatlanítani” törekszik: semlegesíti, ellágyítja őket, éveiket lecsiszolja. Értelmezése nem annyira a vers saját egyéni – meglehet sok helyen zavaros, disszonáns, riasztó, törésekkel teli – hangját igyekszik meghallani, mint inkább az értelmezés „leleteit” egy tőle függetlenül, előrebocsátásképpen felvázolt keresztény kultúrkör és humanista műveltségsmény keretei közé igyekszik (jól, rosszul) beilleszteni.⁸⁹

Az, hogy Gadamer – „humanista” módon – az éleket lecsiszolni törekszik, persze tökéletesen megfelel gondolkodói habitusának és alapvető filozófiai törekvésének. Annak a habitusnak és annak a törekvésnek, amelyet Habermas találó megfogalmazással „urbanizálásnak” – tudniillik a „heideggeri provincia urbanizálásának” – nevezett.⁹⁰ Aligha tévedünk nagyot, ha azt mondjuk: Gadamer a maga módján Celant is „urbanizálni” törekszik – visszavenni az európai kultúrkör keretei közé. Igyekszik – akár öntudatlanul is – az éleket elvenni, egyfajta békítő–méréskelő értelmezést nyújtani. A sugallt mondanivaló az: ő is egy közülünk. Teszi ezt a legjobb, legnemesebb szándékkal és – mindenesetre – hermeneutikai jóindulattal. Ez az attitűd nagyjából-egészében megfelel egyébként annak a kultúr-diplomáciai vagy tudománypolitikai szerepkörnek, amit Gadamer a háború után a német tudományosság berkeiben próbált betölteni – a német tudomány veszteségeit, hitelvesztését mérsékelni, kiegyen-

⁸⁹ A gadameri Celan-értelmezés kevésbé meggyőző voltára vonatkozó benyomásaimat, véleményemet – nem lévén anyanyelvi beszélő – hosszú ideig kételyek kísérték. Ezen kételyek eloszlátásában – és fenntartásaim megerősítésében – sokat köszönhetek Helmuth Vetter alapos és beható elemzésének; lásd H. Vetter: „Anhang A: Angewandte Hermeneutik: Gadamer und Celan”, in uő: *Philosophische Hermeneutik. Unterwegs zu Heidegger und Gadamer* (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, Bd. 7), Frankfurt/Main – Berlin – New York: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2007, 155–169. o.

⁹⁰ J. Habermas: „Urbanisierung der Heideggerschen Provinz”, in H.-G. Gadamer – J. Habermas: *Das Erbe Hegels. Zwei Reden aus Anlass des Hegel-Preises*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1979, 11–31. o., itt különösen 13. sk. o.

lító szerepet játszani Kelet és Nyugat között, feltépett sebeket begyógyítani, jóvátenni, ami jóvátehető. Az emigrációba kényszerült Karl Löwith heidelbergi egyetemi katedrához juttatásában Gadamernek például döntő szerepe volt. Annak pedig, aki közvetíteni, békíteni próbál, ahhoz, hogy sikeres legyen, kell, hogy szava, kell, hogy valamilyen befolyása, ha úgy tetszik: hatalma legyen. A hermeneutikai jóindulat habitusa és a gyakorlati-kultúrpolitikai szerep között nyilvánvaló összefüggés áll fenn. Gadamer párizsi fellépése és a francia filozófia iránti kitartó érdeklődése is ezt a célt szolgálja.

A választott példa mindazonáltal nem annyira a hermeneutikai jóindulattal szemben a hatalomra törő akarat gyanúját megfogalmazó derridai ellenvetés illusztrálására vagy alátámasztására szolgál, mint inkább egy vele összefüggésben álló, Derrida által a hermeneutikával szemben másutt megfogalmazott gyanúra vonatkoztatható. Eszerint – amint arról az I. pontban már részletesebben szó esett⁹¹ – a hermeneutikai megértés asszimilatív, totalizáló jellegű, mely a pluralitást az egységre, a másságot az azonosságra törekszik visszavezetni. A megértés a másság megszüntetésének, kiküszöbölésének, ezáltal uralásának, megszelídítésének, domesztikálásának veszélyét hordozza magában.⁹² A megértés másságot felszámoló jellege a Celan-értelmezésben mármost kézzelfoghatóvá válik: az „érdesebb” részek lecsiszolása, a tompítás, átértelmezés, a Celan-vers megszelídítése azt jelenti, hogy a vers saját egyéni hangja nem jut szóhoz. Itt a megértés valóban a másik másságának felszámolásával fenyeget.

Grondin szerint Gadamernek egy, a fő műbe a Derridával való vitát követően beillesztett jegyzete ennek a tényállásnak valamiféle önkritikus belátását tükrözi. Ez a jegyzet így hangzik: „Itt állandóan fennáll a veszélye annak, hogy a másikat a megértésben »elsajátítjuk«, s ezzel a maga másságában félreismerjük.”⁹³ Gadamer, írja

⁹¹ Lásd elsősorban a 18. jegyzet utáni szövegrészt.

⁹² A kérdéskörrel kapcsolatban lásd Jean Grondin: „La définition derridienne de la déconstruction. Contribution au rapprochement de l’herméneutique et de la déconstruction”, *Archives de philosophie* 62, 1999, 5–16. o.; uő: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*, id. kötet, 189. sk. o.; Simon Critchley: „Derridean Deconstruction”, 448. o.

⁹³ *Gesammelte Werke*, Bd. 1, 305. o., 230. jegyzet. Vö. J. Grondin: „La définition derridienne de la déconstruction”, 15. o. A Derridával folytatott dialógus Gadamer késői gondolatvilágára gyakorolt hatását Grondin másutt is hangsúlyozta, lásd újabbán uő: „Universalität der Sprachlichkeit oder Grenzen der Sprache. Widerspricht Gadamer’s späte Erinnerung an die Grenzen der Sprache der These von der Universalität der Sprachlichkeit in *Wahrheit und Methode*?”, in *Hermeneutik und die Grenzen der Sprache. Hermeneutik, Sprachphilosophie*,

Grondin, érintve érezhette magát „ama szemrehányás által, hogy a megértés a megértendő másságának [...] elsajátításába torkollhat”,⁹⁴ s a rákövetkező években megértésfogalmát még inkább a másik elismerésének az irányában helyezte ki.

Azon tanulságok egyike, amelyek Gadamer Celan-értelmezéséből, de a Derridával folytatott párizsi találkozásából is levonhatók, az lehetne, hogy a békítő-megértő-kiegyenlítő szerep betöltésének határai vannak. A jóindulat hermeneutikája – a megértés végességére helyezett hangsúlya folytán – maga is véges. A feltépett sebek begyógyítása nemes célkitűzés, de – bármily fájdalmas is tudomásul venni – e szándéknak nem áll hatalmában önmagát tetszőleges-szuverén módon megvalósítani. Vannak sebek, melyek gyógyíthatók, s vannak, amelyek nem – még ha ez utóbbiak idővel talán gyógyulnak is. Ilyenkor nem marad más hátra, mint a megértés elől való csendes visszahúzódás. A másik tisztelete megértésünknek, illetve megértés-akaráunknak megálljt parancsolhat, s paradox fogalmazásmóddal élve azt mondhatjuk, a másik megértése maga után vonhatja azt: lemondunk arról, hogy megértsük őt.⁹⁵ A hermeneutika pozitív értelemben hangoztatott átfogó, integratív – humán tudományokat integráló – jellege és a vele szemben elmarasztaló értelemben felhozott totalizáció-szemrehányás nem esik egybe egymással, de nincs is átfedések híján.⁹⁶ Hangsúly kérdése, hogy melyik kerül a másikkal szemben túlsúlyra.

Ha most kezdeti kérdésünkre – párizsi találkozásuk során Gadamer és Derrida mennyiben voltak képesek szót érteni egymással – egyfajta ideiglenes választ próbálunk adni, azt mondhatjuk: bár a szót értés igencsak töredékesen valósult meg, teljes kudarcról mégsem lehet beszélni. (A vitás kérdésekben való megegyezés, mint amelyre az egymással való szót értés fontos kritériumaként fentebb az I. pontban többször is utaltunk, például furcsa mód – úgyszólván a részvevők háta mögött – szinte teljes egészében megvalósult; nemcsak az mondható el, hogy Gadamer és Derrida „szót értettek egymással, noha

Anthropologie, hrsg. Ulrich Arnszald, Jens Kertscher, Louise Röska-Hardy, Heidelberg: Manutius Verlag, 2012, 25–29. o., itt 29. o.

⁹⁴ J. Grondin: *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, 370. o.

⁹⁵ J. Grondin: „La définition derridienne de la déconstruction”, 14. sk. o.

⁹⁶ Ez még akkor is így van, ha alkalmasint a dekonstrukció sem mentes – hogy a legkevesebbet mondjuk – attól, amit vitapartnerének vet a szemére, hogy ti. a másikat, jelen esetben a hermeneutikát, saját perspektívája felől „asszimilálja”, „másságát megszünteti” stb.

sok mindenben nem értettek egyet”, hanem egyenesen még azt is: Gadamer és Derrida „*annak ellenére szót értettek egymással, hogy szinte semmiben sem értettek egyet*”.⁹⁷) A szót értés töredékesen valósult meg, hiszen ez utóbbi – s a jóindulat ehhez szükséges hermeneutikája – maga sem valami neutrális princípium, mely valamely – nem létező – filozófiaelöttes területen („gondolati senki földjén”) volna található. Az egymással való szót értésre vonatkozó kritikai rákérdezést nem lehet letiltani, e rákérdezés, e megkérdőjelezés a beinduló kommunikációt viszont érthető módon megzavarja, megtöri. Ez ellen nem lehet védekezni. A hermeneutikának tudomásul kell vennie – valójában már mindig is tudomásul vette – minden megértés, szót értés töredékes jellegét, s ebben áll az, amit gyengeségének vagy erőtlenségének lehet nevezni. El kell fogadnia azt a lehetőséget – a vitapartner ama jogát –, hogy alkalmasint kitér a dialógus elől vagy elzárkózik előle. Ha a hatalomra törő akarat gyanúját fogalmazza meg vele szemben, e gyanút rövid úton nem hessegetheti el: jóindulatúan meg kell vizsgálnia. S bár igaz az, hogy a gyanút joggal fordíthatná vitapartnerre ellen, ezzel azonban önmaga ellen fordulna, és megszűnnék a jóindulat hermeneutikája lenni. Ha elismeri vitapartnerre – akár részleges – igazát, látszólag alul marad ugyan. Ha viszont nem ismeri el, és a gyanút visszaveti megfogalmazójára, akkor ugyancsak vereiséget szenved,⁹⁸ hiszen önmagát mint jóindulatot adja fel: hozzájárul az általános, kölcsönös gyanakvás légkörének elterjedéséhez. Így készenlétben kell maradnia a vita vagy dialógus folytatása vagy újrafelvétele számára, amennyiben erre alkalom kínálkozik vagy a másik

⁹⁷ Ez többé-kevésbé áll a Heidegger és Cassirer közti davosi vitára is. A markánsan eltérő Kant-értelmezésekből a diszkusszió rövid úton eljutott a filozófia végső kérdéseire – míg a filozófiai feladata Cassirer szerint az, hogy megszabadítsa az embert a szorongástól, s a szellem szférájába emelje fel, addig Heidegger szerint inkább az, hogy átadja az embert a szorongásnak, és visszavesse „sorsának keménységébe” (lásd Heidegger: *Gesamtausgabe*, Bd. 3, 287. o., 291. o., a vitáról némileg bővebben lásd Fehér M. István: *Martin Heidegger*, id. kötet, 216. skk. o.), úgyhogy mindenképpen haszonként könyvelhető el, hogy az álláspontok különbsége markánsan láthatóvá vált (hogy tehát a feleknek alkalmuk volt megegyezni, melyek a vitás kérdések, s miben állnak a rájuk adott eltérő válaszok), így nem állt fenn az, amit a pozitívizmusvitában a résztvevők hiányoltak, tudniillik hogy „az eltérések nem jutottak kellő világossággal kifejezésre” (lásd fentebb az 57. jegyzetet).

⁹⁸ A „győzedelmeskedés” különben sem igen hermeneutikai gesztus. Gadamer számára „beszélgetést folytatni” nem azonos azzal, hogy „a másikat érveinkkel térdre kényszerítjük”, s ebben az összefüggésben kifejezetten is elutasítja a „bármivel szembeni győzedelmes argumentálás művészetét” (IM 257. o.; GW 1, 372. sk. o.: „ein Gespräch führen verlangt, den anderen nicht niederzuargumentieren”; „Die Kunst der Dialektik ist nicht die Kunst, siegreich gegen jeden zu argumentieren”).

fél hajlandóságot mutat. Így tisztelheti leginkább annak másságát, és őrizheti meg egyszersmind önmaga lényegét.

Ha a vita utóéletére kicsit közelebbről vetünk egy pillantást, akkor azt látjuk, hogy tulajdonképpen ez az, amit Gadamer a maga módján a vitát követő és a vitára reflektáló számos későbbi írásában, valamint hermeneutikája további kidolgozásában megpróbált tenni. A kilencvenes évek gadameri írásainak egyik fő interlokutora minden bizonnyal Derrida volt⁹⁹ – a derridai dekonstrukcióval legalább fél tucat, helyenként igen beható és terjedelmes írása foglalkozik –, még akkor is, ha ez a dialógus meglehetősen egyoldalú maradt. Az egyik ilyen – Derridáról és Derridához szóló – írás a következő szavakkal fejeződik be: „A beszélgetésnek, amelyet saját gondolkodásunkban tovább folytatunk, és amely napjainkban talán új, nagy partnerekkel gazdagodik az emberiség planetárisan kiszélesedő örökségéből, mindenütt meg kell keresnie a maga beszélgetőtársait, különösképpen akkor, ha ez a partner tökéletesen más. Aki a dekonstrukciót a lelkemre köti, és ragaszkodik a különbséghez, az számomra egy beszélgetés kezdetén áll, nem a végén.”¹⁰⁰

Gadamer erőfeszítései talán mégsem voltak teljesen hiábavalóak. Ezen szavait a halála után, 2003. február 5-én a heidelbergi egyetem aulájában elhangzott gyászbeszédében Jacques Derrida ugyanis kiemelkedő helyen idézte. E beszéd címe pedig „A megszakítás nélküli dialógus” volt.¹⁰¹

⁹⁹ Lásd J. Grondin: „La rencontre de la déconstruction et de l’herméneutique”, *Philosopher en français*, szerk. J.-F. Mattéi, Paris, PUF, 2001, 235–246. o.

¹⁰⁰ H.-G. Gadamer: „Destruktion uns Dekonstruktion” (1985), GW 2, 361–372. o., itt 372. o.: „Vollends das Gespräch, das wir in unserem eigenen Denken weiterführen und das sich vielleicht in unseren Tagen um neue große Partner aus einem sich planetarisch erweiternden Menschheitserbe bereichert, sollte überall seinen Partner suchen – und insbesondere wenn er ein ganz anderer ist. Wer mir Dekonstruktion ans Herzen legt und auf Differenz besteht, steht am Anfang eines Gespräches, nicht an seinem Ziele.”

¹⁰¹ Jacques Derrida: „Der ununterbrochene Dialog: Zwischen zwei Unendlichkeiten, das Gedicht”, in Jacques Derrida – Hans-Georg Gadamer: *Der ununterbrochene Dialog*, herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Martin Gessman, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, 2004, 7–50. o., a Gadamer-idézetet lásd itt 9. o. (Franciául lásd Jacques Derrida: *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, Paris: Éditions Galilée, 2003; magyarul részletek: „Kosok. A félbeszakítatlan párbeszéd: két végtelen között, a költemény”, *Jelenkor*, 2005. október, 962–974. o., ford. Orbán Jolán.)